BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

JAHRGANG 53. HEFT 5./6. MAI/JUNI 1942

INHALT

Abhandlungen:

Die eucharistische Konzelebration / Generalvikar Dr. von Meurers, Trier . . 65

Josefs Verhalten gegenüber dem ägyptischen Volke / Prof. Dr. Hubert Junker, Trier 78

Mitteilungen:

Zum Wesen der Gotteskindschaft / Prof. Dr. Backes, Trier 82

Der Engel des „Supplices" / Dr. Josef Barbel, Ahrweiler 87

Aus dem Leserkreis 91

Bücherbesprechungen:

Neues Testament: Louck, Bläser / Ketter, Trier 93

Altes Testament: Schildenberger / Junker, Trier 94

Religionsgeschichte: Prümm, Baus / Joh. Lenz, Trier 94

Verschiedenes: Feder / Raitz von Frentz, Bonmann, Zacher / Joh. Lenz 95

Altstoffe

sammeln und durch die Schuljugend abliefern: auch eine kriegswichtige Leistung der Heimat!

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
Pl. Nr. 5

Die Eucharistische Konzelebration.

Von Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers, Trier.

Die Eucharistische Konzelebration hat in den beiden letzten Jahrzehnten in der abendländischen Kirche erhöhte Aufmerksamkeit gefunden. Papst Pius XI., dessen große Sorge der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit gewidmet war und der den christlichen Osten mit besonderer Liebe umfaßte, ließ bei den großen kirchlichen Feierlichkeiten seines Pontifikates regelmäßig eine Konzelebration nach orientalischem Ritus abhalten.

Aus Anlaß des Internationalen Eucharistischen Kongresses in Rom im Mai 1922 rief er den gesamten Klerus des byzantinischen Ritus zu einer feierlichen Konzelebration zusammen. In der Chiesa Nuova feierten sieben Erzbischöfe und Bischöfe, zwölf Archimandriten und Priester, sechs Diakone, die verschiedenen Völkern und Sprachen angehörten, an einem großen, inmitten der Kirche aufgestellten quadratischen Altar gemeinsam das hl. Opfer. Sänger, Lektoren, Subdiakone, Diakone, Priester, Archimandriten und Bischöfe wirkten mit bei der Feier des hl. Opfers. Die Sänger waren in zwei Chöre eingeteilt und sangen in zwei Sprachen, der griechischen und slavischen. Das Zusammenwirken aller Grade der kirchlichen Hierarchie zur Feier des einen hl. Opfers hinterließ bei den Gläubigen des lateinischen Ritus einen tiefen Eindruck.

P. Placidus de Meester OSB. gab wohl die allgemeine Stimmung der lateinischen Priester wieder: „Heute haben wir ein wunderbares und uns teilweise unbekanntes Schauspiel erlebt! Wie viele Werte sind uns durch die Konzelebration offenbar geworden! Glücklich die Priester des orientalischen Ritus, die so schöne hl. Überlieferungen zu bewahren wußten[1]."

Auch später ließ Papst Pius XI. Konzelebrationen halten: So am 18. November 1923 in der Kirche al Gesù aus Anlaß des 300. Todestages des hl. Josaphat. Dort feierten zwei Bischöfe und zehn Priester unter Assistenz von vier Diakonen und mehreren Klerikern der niederen Weihegrade gemeinsam das hl. Opfer[2].

Die bei weitem eindrucksvollste Feier aber fand bei der Jahrhundertfeier des Konzils von Nicäa am 15. November 1925 in St. Peter statt. In Gegenwart des Hl. Vaters und des gesamten lateinischen und griechischen Klerus hielt der rumänische Metropolit ein feierliches Pontifikalamt. Mit ihm zelebrierten die Bischöfe und Priester des orientalischen Ritus. Das Credo wurde zuerst vom Hl. Vater gebetet und dann von den Griechen im Chor gesungen[3].

Papst Pius XII. setzte die Tradition seines Vorgängers fort und ließ am 21. Mai 1939 in seiner Gegenwart zur Erinnerung an die vor 950 Jahren erfolgte Taufe des hl. Wladimir eine feierliche Konzelebration in St. Peter

[1] Placidus de Meester OSB. Ephemerides liturgicae 37 (1923) 102.

[2] Aloisius Paladini CM. Ephemerides liturgicae 37 (1923) 424 [1].

[3] Ludwig Berg, Die röm.-kath. Kirche und die orthodoxen Russen[4], Berlin 1926 40/42 nebst Bild vor der Titelseite. Vgl. dazu: Max Bierbaum, Das Papsttum, Leben und Werk Pius XI., Köln [1937] 55.

abhalten. Es konzelebrierten ein Bischof und zahlreiche Priester (Ruthenen, Galizier und Rumänen)[4].

Teilweise angeregt durch die römischen Feiern[5], griff auch die theologische Wissenschaft die Frage der Konzelebration auf. Am 4. Februar 1923 hielt P. Placidus de Meester OSB. im Festsaal des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom vor mehreren Kardinälen und Bischöfen und vielen Angehörigen des abendländischen und morgenländischen Klerus einen Vortrag über „Die Konzelebration in der orientalischen Kirche, insbesondere nach byzantinischem Ritus". Der Vortrag wurde in den Ephemerides liturgicae veröffentlicht[6].

De Meester gab zunächst eine Begriffserklärung der Konzelebration in weiterem und engerem Sinne, handelte dann von den Konzelebrationen der alten Kirche bei der Taufspendung, bei der Handauflegung zur Priester- und Bischofsweihe und bei den Gebeten zur Salbung der Kranken. Dann sprach er von der Konzelebration im engeren Sinne, der eucharistischen Konzelebration, legte deren Geschichte in der lateinischen und orientalischen Kirche dar und befaßte sich eingehend mit der Konzelebration im byzantinischen Ritus. Zum Schluß erwies er die Bedeutung und den Wert der Konzelebration für das kirchliche Leben.

Fast zu gleicher Zeit griff in Belgien P. Lambert Beauduin OSB. die Frage der Konzelebration auf, in manchem seinen Ordensgenossen de Meester glücklich ergänzend[7]. Er behandelte den Begriff der Konzelebration, ihre Geschichte und ihre wechselnden Schicksale in der lateinischen Kirche, die Gründe ihres Unterganges und endlich ihre Spuren in der heutigen Liturgie. Im gleichen Jahre 1923 gab Aloysius Paladini CM. in den Ephemerides liturgicae einen Überblick über den Aufsatz Beauduins, um ihn weiteren Kreisen zugänglich zu machen[8].

Es ist bemerkenswert, daß sowohl Beauduin wie auch Paladini dem Wunsche Ausdruck gaben, die Konzelebration möge auch in der lateinischen Kirche wieder Recht und Raum finden. Durch sie werde die kirchliche

---

[4] Vgl. hierzu das Schreiben Papst Pius XII. an Kardinal Tisserant vom 12. Mai 1939 AAS. 31 (1939) 258/59.

[5] Es sind hier nur die großen römischen Feiern, die die Konzelebration in das Blickfeld der abendländischen Kirche rückten, erwähnt. Innerhalb der orientalischen Riten finden in Rom täglich Konzelebrationen statt. Die Priester der einzelnen Riten konzelebrieren, wann und so oft sie wollen. In vielen Kollegien ist die tägliche Konzelebration die Regel, da die Altäre fehlen und die Einzelzelebrationen zu viel Zeit in Anspruch nehmen. In der Kirche des griechischen Kollegs und des Russikums finden jeden Sonntag feierliche Gottesdienste mit Konzelebration statt. In den Kirchen anderer Riten ebenso. Es ist auch gestattet, daß Priester verschiedener Kultsprachen, aber derselben Liturgie, konzelebrieren; jeder betet in seiner Sprache, nur die Wandlungsworte werden gemeinsam griechisch gebetet.

[6] Placidus de Meester OSB. De Concelebratione in ecclesia Orientali praesertim secundum ritum byzantinum. Ephemerides liturgicae 37 (1923) 101—110; 145—154; 196—201.

[7] Lambert Beauduin OSB. Concélébration Eucharistique. Les Questions liturgiques et paroissiales 7 (1922) 275—285; 8 (1923) 23—34.

[8] Aloisius Paladini CM. De Concelebratione eucharistica. Ephemerides liturgicae 37 (1923) 400—405; 422—424.

Einheit gegen die Auflösungserscheinungen der heutigen Zeit klar und wirksam dargestellt.

Paladini fügt noch hinzu, durch die Übernahme der Konzelebration aus der orientalischen in die römische Kirche wird diese wie eine „Königin in goldenem Gewande, in Pracht gehüllt" die getrennten Christen mit stärkerer Anziehungskraft zur Einheit des Glaubens zurückführen können[9].

Beide geben dazu dem Wunsche Ausdruck, daß in der neuen Ausgabe des Pontificale Romanum insbesondere dem Ritus der Konzelebration bei der Priesterweihe seine alte Feierlichkeit wiedergegeben werden möge[10].

Schließlich griff der Professor der Liturgik an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom Johann Michael Hanssens SJ. die Frage auf und behandelte sie in den Jahren 1927, 1928 und 1932 in der römischen Zeitschrift Periodica de re morali, canonica, liturgica[11]. Hanssens spricht zunächst von der Konzelebration bei den hl. Weihen nach heutigem Rechte und ihrer geschichtlichen Entwicklung, dann von der Konzelebration außerhalb der hl. Weihen, rechtlich und geschichtlich, prüft die Frage nach der Natur der Konzelebration, um schließlich zu entscheiden, welcher Art die Konzelebration der alten Kirche war.

Die Arbeit Hanssens bedeutet einen entscheidenden Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Konzelebration und führt zu wesentlich neuen Ergebnissen. Er greift als erster das eigentliche Problem der Konzelebration auf. Hierzu führt er aus:

Es ist eine Tatsache, die gar keines Beweises bedarf und die immer wieder mit einer Fülle von Texten bewiesen worden ist, daß von den ältesten Zeiten her sowohl in der morgen- wie auch in der abendländischen Kirche fast bei jeder feierlicheren Feier des hl. Meßopfers neben dem Hauptzelebranten (z. B. dem Bischof in seiner Kirche), neben dem Diakon und den niederen Klerikern auch Priester zugegen waren, die ein besonderes Amt bei der Feier ausübten und mit dem Hauptzelebranten zusammenwirkten. Das eigentliche Problem der eucharistischen Konzelebration ist aber nicht, o b in der Geschichte der Kirche eine Konzelebration im Gebrauche war, sondern w e l c h e r A r t sie war, d. h. ob die mitwirkenden Priester mit dem Hauptzelebranten wirklich mitkonsekrierten, ob sie also die Konsekrationsworte mit ihm sprachen, oder ob sie nur irgendwie rituell mitwirkten, die Konsekrationsworte aber nicht mitsprachen.

Diese wesentliche Frage ist, wie Hanssens ausführt, bisher von allen, die über die Konzelebration geschrieben haben, entweder nicht erkannt oder doch nicht eindeutig gestellt worden. Daher kommt es, daß die bisherigen Arbeiten wohl eine große Anzahl von Zeugen und Texten für eine Konzelebration zusammentragen, aber nur das beweisen, was in sich klar ist und keines Beweises bedarf, daß nämlich mehrere Priester zur

[9] l. c. 424.

[10] Beauduin l. c. 8 (1923) 30; Paladini l. c. 422.

[11] Joannes Michael Hanssens SJ. De Concelebratione eucharistica. Periodica de re morali, canonica, liturgica 16 (1927) 143*—154*; 181*—210*; 17 (1928) 93*—127*; 21 (1932) 193*—219*.

Opferfeier zusammenwirkten; daß jedoch die Autoren das eigentliche Problem, welcher Art diese gemeinsame Opferfeier war, gar nicht oder nicht genügend behandeln[12]. Dieser Frage widmet Hanssens eine eingehende Studie. Er prüft das gesamte, über die Konzelebration vorliegende Material immer unter dem einen Gesichtspunkte: Liegt ein gemeinsames Sprechen der Konsekrationsworte vor, oder aber wirken die mitfeiernden Priester mit, ohne die Konsekrationsworte zu sprechen?

Aus dieser Sicht der Frage heraus klärt Hanssens zunächst die Begriffe.

Konzelebration im weiteren Sinne ist jeder gemeinsame Vollzug irgendeines hl. Ritus, bei dem die Kleriker der verschiedenen Weihegrade so zu einer hl. Handlung zusammenwirken, daß jeder einzelne ein seinem Weihegrade zukommendes Amt ausübt. Bei jeder liturgischen Konzelebration tritt die kirchliche Hierarchie in Tätigkeit, so daß einer der Hauptvollziehende ist, mit dem die übrigen zusammenwirken. In diesem Sinne können auch die Laien irgendwie mitzelebrieren.

Im engeren Sinne wird aber das Wort Konzelebration nur von der eucharistischen Konzelebration gebraucht, d. h. von der, die bei der hl. Messe geübt wird. Auch diese behandelt Hanssens nur nach dem Anteil, der den Bischöfen und Priestern zukommt.

Bei dieser Konzelebration der Bischöfe und Priester bei der Feier des hl. Opfers gibt es zwei verschiedene Arten:

1. Die eucharistische Konzelebration kann eine volle oder weniger volle sein.

Voll ist sie, wenn die Konzelebranten sich mit dem Hauptzelebranten so vereinen, daß sie mit ihm auch die Konsekrationsworte mitsprechen. Er nennt diese Art der Konzelebration die sakramentale Konzelebration.

Weniger voll ist sie, wenn nur der Hauptzelebrant die Konsekrationsworte spricht, während die übrigen Mitzelebranten in diesem Augenblicke schweigen. Diese Art nennt er die weniger volle oder zeremonielle Konzelebration.

2. Noch eine andere Verschiedenheit kann bei der Konzelebration beobachtet werden.

Die Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration kann entweder so vollzogen werden, daß alle Mitzelebranten über ein und dasselbe Brot (oder über ein und dieselben Brote) und über ein und denselben Kelch zusammen und gleichzeitig die Konsekrationsworte sprechen, oder so, daß jeder nur über sein Brot oder seine Brote oder über seinen Kelch die Konsekrationsworte spricht. Diese letztere Art, wie sie bei einigen orientalischen Kirchen tatsächlich geübt wird, ist aber keine eigentliche Konzelebration, sondern schon mehr eine gleichzeitige Feier mehrerer hl. Messen, besonders wenn sie auch noch an verschiedenen Altären vollzogen wird.

Bei der ersten von diesen letzten Formen der Konzelebration ist es in sich belanglos, ob die Brote, wenn mehrere konsekriert werden, alle vor dem Hauptzelebranten auf dem Altare liegen, wie es heute Sitte ist, oder ob sie nach der älteren Weise unter den Mitzelebranten verteilt sind, so

[12] Hanssens l. c. 17 (1928) 105*/106*.

daß jeder seine Hostie in der Hand hält. Es kommt darauf an, daß alle Zelebranten die Intention haben, alle Brote gemeinsam zu konsekrieren[13].

An der Hand dieser Unterscheidungen prüft Hanssens das gesamte Tatsachenmaterial durch und kommt zu einem Ergebnis, das unsere bisherigen landläufigen Ansichten über die eucharistische Konzelebration auf weite Strecken klärt und berichtigt, das aber auch für unsere heutige Einsicht in die Frage der Feier des hl. Opfers praktisch von großer Bedeutung ist.

Neuestens behandelt Pierre Daou in einer eigenen Studie das Entstehen der Konzelebration im maronitischen Ritus[14].

Die Studie Hanssens ist bisher in Deutschland wenig beachtet worden[15]. Die Autoren haben, meistens auf das bereits im Jahre 1914 durch P. de Puniet OSB.[16] zusammengetragene Material gestützt, ohne die wesentlichen Unterscheidungen anzubringen, die Tatsache und die Geschichte der Konzelebration dargelegt.

Auf Grund der bisherigen Studien zur Frage der Konzelebration und insbesondere der Begriffsklärung durch Hanssens gebe ich im folgenden zunächst einen Überblick über den heutigen Stand der Konzelebration in der abendländischen und morgenländischen Kirche (I) und deren geschichtliche Entwicklung (II), und behandele im III. Teile eingehender die Konzelebration ohne gemeinsames Sprechen der Konsekrationsworte.

I.

Die Konzelebration in der abend- und morgenländischen Kirche nach heutigem Recht.

1. In der abendländischen Kirche.

Das Kirchliche Gesetzbuch bestimmt:

Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in Missa ordinationis presbyterorum et in Missa consecrationis Episcoporum secundum Pontificale Romanum[17]."

Die abendländische Kirche kennt die volle Konzelebration nur noch bei der Erteilung der Priester- und Bischofsweihe.

In allen lateinischen Kirchen beten die Priester, nachdem sie die hl. Weihe empfangen haben, vom Offertorium an die hl. Messe gemeinsam mit dem weihenden Bischof und sprechen mit ihm auch die Konsekrationsworte über Brot und Wein.

In der römischen Kirche knien die Neugeweihten hinter dem Bischof oder aber an beiden Seiten des Altares, je nachdem der Platz es zuläßt, haben ihre Meßbücher vor sich und beten das „Suscipe Sancte Pater" und

---

[13] l. c. 16 (1927) 143*—145*.

[14] Pierre Daou Notes sur les origines de la concélébration eucharistique dans le rite Maronite. Orientalia christiana periodica 6 (1940) 233—239.

[15] Eine kurze Besprechung der beiden ersten Teile (Periodica 16 u. 17) brachte: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928) 278/279.

[16] P(ierre) de Puniet OSB. Concélébration liturgique in Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie III, 2, 2470—2488.

[17] CJC. can. 803.

alle übrigen Gebete genau wie der Bischof, der mit etwas erhobener Stimme sprechen soll, damit die Neugeweihten alles mit ihm beten können, insbesondere die Konsekrationsworte, „die gleichzeitig vom Bischof und Neugeweihten gesprochen werden sollen“ [18]. Die neugeweihten Priester bleiben die ganze hl. Messe hindurch am Boden knien und verlassen ihren Platz nur zur hl. Kommunion, die kniend unter einer Gestalt empfangen wird. Sie sprechen alle Gebete mit dem Bischof, vollziehen aber keinen der hl. Riten (Kreuzzeichen). Brot und Wein stehen auf dem Altare vor dem Bischof und werden dort konsekriert[19]. Diese Art der Konzelebration hat gewiß manches Auffallende. Während Diakon und Subdiakon bei der Priesterweihe, die im Pontifikalamt gespendet wird, am Altare stehen und dort ihren hl. Dienst verrichten, während die Priester, die im Chor an der hl. Feier teilnehmen, den Rubriken entsprechend meistens stehen, knien die Priester, die mit dem Bischof das hl. Opfer feiern, nach Art der Laien die ganze hl. Messe hindurch am Boden. Sie haben am Vollzug der hl. Riten keinen Anteil, sprechen aber doch alle dazu gehörigen Worte. (Sie beten z. B. den Psalm Lavabo, waschen aber die Hände nicht.)

Der Gruß an das Volk Dominus vobiscum wird vom Bischof feierlich gesungen, während die Priester ihn still für sich sagen; so ist nicht recht ersichtlich, ob nur der Bischof das Volk begrüßen soll oder ob auch die Priester das Volk mitgrüßen; dann müßten sie folgerichtig auch den Gruß mit dem Bischof singen.

Aus dieser Art der Konzelebration bei der Priesterweihe geht schon hervor, daß der Ritus nicht sehr alt sein kann und daß er von seiner ursprünglichen Reinheit manches verloren hat. Tatsächlich findet sich im christlichen Altertum kein Beispiel einer Konzelebration, bei der alle Texte von den Konzelebranten gemeinsam gesprochen werden, kein Beispiel, daß die Konzelebranten aus der Ferne Brot und Wein konsekrieren, die sie nicht einmal mit den Augen erblicken können[20].

Bei der Bischofsweihe wird in der abendländischen Kirche die hl. Messe von Anfang an vom weihenden und dem zu weihenden Bischof gemeinsam gebetet. Der zu weihende Bischof betet den ersten Teil der hl. Messe bis zum Offertorium an einem eigenen für ihn aufgestellten Altar. Vom Offertorium an beten beide gemeinsam. Das Pontificale Romanum gibt dafür folgende Vorschriften: Nach der Gabendarbringung geht der Neugeweihte an die Epistelseite des Altars. Dort steht er zwischen den beiden mitweihenden Bischöfen, hat sein Missale vor sich, spricht mit dem weihenden Bischof alle Worte und vollzieht alle Handlungen, wie sie im Missale vorgeschrieben sind (Falten, Ausbreiten, Erheben der Hände, Kreuzzeichen über die Opfergaben, Altarkuß). Es wird nur eine Hostie für beide Bischöfe auf den Altar gelegt und Wein, der für beide ausreicht. Brot und Wein stehen vor dem weihenden Bischof und werden nach der hl. Wandlung von ihm allein emporgehoben. Er allein bricht auch die hl. Hostie und legt einen Teil in den Kelch. Der

[18] Pontificale Romanum Pars I, De ordinatione Presbyteri.

[19] Pontificale Romanum l. c.

[20] Hanssens 16 (1927) 149*/150*.

neugeweihte Bischof empfängt die hl. Kommunion stehend neben dem weihenden Bischof unter beiden Gestalten[21].

Der Unterschied des Ritus dieser Konzelebration von der bei der Priesterweihe ist deutlich ersichtlich.

Mit der Konzelebration bei der Bischofsweihe verwandt und doch auch wesentlich von ihr verschieden ist die bei der Weihe eines Abtes. Den ersten Teil der Messe feiert der zu weihende Abt genau wie bei der Bischofsweihe an einem eigenen Altar. Vom „Suscipe sancte Pater" an spricht der neugeweihte Abt vor dem Altare zwischen den beiden mitweihenden Äbten kniend, mit dem weihenden Bischof zusammen alle Gebete der hl. Messe ausschließlich der Konsekrationsworte, die der Bischof allein spricht. Die hl. Kommunion empfängt der Abt am Altare kniend unter einer Gestalt[22].

Während also die neugeweihten Priester mit dem weihenden Bischof zusammen konsekrieren, spricht der Abt die Konsekrationsworte nicht mit.

Wir fassen zusammen: Außerhalb der Erteilung der Priester- und Bischofsweihe kennt die abendländische Kirche keine eucharistische Konzelebration[23].

Aus der Art des Verbotes und aus den im Gesetz selbst aufgestellten zwei Ausnahmen ist ersichtlich, daß nur die Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration verboten ist. Eine Konzelebration ohne gemeinsame Konsekration ist nicht verboten.

---

[21] Pontificale Romanum, Pars I, De Consecratione Electi in Episcopum.

[22] Pontificale Romanum, Pars I, De benedictione Abbatis.

[23] Der römische Ritus kennt außereucharistische Konzelebrationen bei der Bischofsweihe, bei der Handauflegung bei der Priesterweihe und bei der Weihe der hl. Öle am Gründonnerstag.

Bei der Bischofsweihe legen der weihende Bischof und die beiden mitweihenden Bischöfe dem zu weihenden Bischof beide Hände auf und sprechen dabei: „Accipe Spiritum Sanctum." Pontificale Romanum, Pars I, De Consecratione Electi in Episcopum.

Für die Priesterweihe bestimmt das Pontificale: Pontifex . . . imponit simul utramque manum super caput cujuslibet ordinandi successive, nihil dicens. Idemque faciunt post eum omnes Sacerdotes qui adsunt, quorum tres, aut plures, planetis vel saltem cum stolis parati, si commode fieri potest, esse deberent. Quo facto, tam Pontifex, quam Sacerdotes, tenent manus dexteras extensas super illos. Et Pontifex stans cum mitra, dicit: „Oremus fratres carissimi . . ." Pontificale Romanum, Pars I, De Ordinatione Presbyteri.

Bei der Weihe der hl. Öle wirken mit 7 Subdiakone, 7 Diakone und 12 Priester. Bei der Weihe des Chrisams und des Katechumenenöles umstehen die 12 Priester den Bischof „als seine Zeugen und Mitwirkende". Die Diakone stehen hinter dem Bischof und hinter ihnen die Subdiakone, „tamquam ministri et inspectores". Pontificale Romanum, Pars III, De officio in Feria Quinta Coenae Domini: „Sacerdotes vero duodecim parati juxta eos duo cornua faciunt, sex hinc, et sex illinc, vertentes faciem ad altare, a lateribus assistentes Pontifici, tamquam eius testes, et ministerii sacri Chrismatis cooperatores. Diaconi vero post tergum Pontificis, et post eos, Subdiaconi parati stant, tamquam ministri, et inspectores." Es ist ein wahres Zusammenwirken von Bischof, Priestern, Diakonen und Subdiakonen; jedem Grad wird eine besondere Tätigkeit zugeschrieben. Es wäre zu wünschen, daß die Gestaltung in der Praxis der Idee der Kirche auch entspräche.

2. In den unierten Ostkirchen.

In den Ostkirchen ist die Konzelebration, und zwar die Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration, heute Brauch bei den unierten Orientalen des byzantinischen, syrisch-antiochenischen, maronitischen und koptischen Ritus. Bemerkenswert ist, daß die Konzelebration in den liturgischen Büchern meistens nicht erwähnt wird. Sie wurde auf den National- oder Provinzialsynoden oder durch die entsprechenden Päpstlichen Konstitutionen vorgeschrieben, in denen sich auch die näheren Anweisungen und Bestimmungen finden[24].

3. Bei den schismatischen Orientalen.

In den von Rom getrennten orientalischen Kirchen ist die eucharistische Konzelebration allgemein gebräuchlich, auch außerhalb der Erteilung der hl. Weihen. Aber bei dieser Konzelebration findet sich im Gegensatz zu den mit Rom vereinten Ostkirchen außerhalb der Erteilung der hl. Weihen nie eine gemeinsame Konsekration statt[25].

Die Beteiligung der Mitzelebranten bei der Feier des hl. Opfers ist in den einzelnen Riten sehr verschieden.

Im byzantinischen Ritus wird eine Aufteilung der verschiedenen Funktionen unter die Konzelebranten vorgenommen. Die Orationen (stille Gebete) werden von allen Konzelebranten zugleich mit dem Hauptzelebranten leise gesprochen, die Ausklänge[26] dagegen werden auf die einzelnen Konzelebranten im Wechsel verteilt. Die Segnung von Brot und Wein nimmt der Hauptzelebrant allein vor, der auch die Epiklese, durch die nach Ansicht der Griechen die eigentliche Wandlung erfolgt, allein spricht[27].

Bei den übrigen nicht unierten Orientalen ist die Beteiligung der Mitzelebranten weit geringer als im byzantinischen Ritus. Die Mitzelebranten umstehen mit dem Hauptzelebranten den Altar, üben aber nur einige untergeordnete Funktionen aus, wie z. B. die Beräucherung des Heiligtums (Altarraum) und der Kirche und die Austeilung der hl. Kommunion an die niederen Altardiener und an die Gläubigen. Sie beten die Gebete nicht mit dem Hauptzelebranten und noch weniger die Anaphora[28].

Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel der nicht katholischen Orientalen macht die slavische oder wenigstens die russische Kirche. In den im Jahre 1902 in Moskau gedruckten Pontificale wird dem Priester empfohlen, auch die Wandlungsworte und die Epiklese mit dem Hauptzelebranten mitzusprechen[29]. Doch wird nach P. de Meester diese

[24] Hanssens l. c. 17 (1928) 95—101 (mit Angabe der Quellen).

[25] Hanssens l. c. 101 sqq.

[26] „Zelebrieren mehrere Priester zusammen, so verteilt sich auf sie das Singen der Ausklänge (αἱ ἐκφωνήσεις). Darunter versteht man jeweils das Ende stiller Gebete und anderer Formeln, die laut gesprochen oder gesungen werden": Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Johannes Chrysostomus, Deutsche Ausgabe, München 1932, 121[25].

[27] Hanssens l. c. 101*/02*.

[28] Hanssens l. c. 104*.

[29] Hanssens l. c. 104*/05*

Mahnung praktisch nicht überall befolgt; die Konzelebration wird oft tatsächlich in der gleichen Weise ausgeübt, wie in der Kirche von Konstantinopel, d. h. die Epiklese wird nur vom Hauptzelebranten gesprochen[30].

II.

Die geschichtliche Entwicklung.

1. Konzelebration bei Erteilung der hl. Weihen.

Die Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration ist bei der Erteilung der hl. Weihen heute gebräuchlich in den lateinischen Riten, von den orientalischen Riten im byzantinischen Ritus ohne Unterschied der Kirchen und Sprachen. Den übrigen orientalischen Riten ist sie unbekannt, sowohl bei den Unierten wie bei den Schismatikern.

Dieser Gebrauch ist zwischen Ende des 8. und Mitte des 12. Jahrhunderts in der römischen Kirche entstanden, und zwar zuerst bei der Bischofsweihe. Von der römischen Kirche her verbreitete er sich allmählich und in verschiedener Weise auf alle abendländischen Kirchen. Nicht vor dem 15. oder 16. Jahrhundert wurde er allgemein gebräuchlich.

Vorher war aber doch irgendeine Konzelebration des neugeweihten Bischofs und der neugeweihten Priester bei der Weihemesse üblich, z. B. der neugeweihte Bischof teilte dem Volke die hl. Kommunion aus, die neugeweihten Priester umstanden den Bischof bei der hl. Messe. Die in den ersten Jahrhunderten in der römischen Kirche bei der Bischofsweihe übliche Konzelebration war jedoch keine Konzelebration des neugeweihten Bischofs mit dem weihenden Bischof, sondern des neugeweihten Bischofs mit seinen Priestern, d. h. gleich nach Empfang der Bischofsweihe feierte der neugeweihte Bischof gemeinsam mit seinen Priestern das hl. Opfer, dabei sprach er allein die Konsekrationsworte.

Im byzantinischen Ritus feierten wenigstens vom 8. Jahrhundert an der neugeweihte Bischof und die neugeweihten Priester mit dem weihenden Bischof gemeinsam das hl. Opfer. Bis zum 15. Jahrhundert sprachen sie dabei die Konsekrationsworte nicht mit, besonders nicht bei der Priesterweihe. Es steht auch nicht fest, ob die Konzelebration in allen Kirchen, die dem byzantinischen Ritus folgen, üblich war.

In den übrigen orientalischen Riten war die Konzelebration des neugeweihten Bischofs oder Priesters mit dem weihenden Bischof stets ohne gemeinsames Sprechen der Konsekrationsworte. Gleicher Art war die Konzelebration des neugeweihten Bischofs mit seinen Priestern, die viele Jahrhunderte hindurch in der Kirche Ägyptens und Syriens gebräuchlich war[31].

---

[30] De Meester l. c. 153; vgl. Hanssens l. c. 105*. Die in Deutschland sich aufhaltenden Priester der orthodoxen russischen Kirche konsekrieren mit dem Hauptzelebranten und sprechen sowohl die Wandlungsworte wie die Epiklese leise mit. (Nach einem Schreiben des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Seraphim, Orthodoxer Metropolit von Berlin und Deutschland, vom 24. 6. 1942).

[31] Hanssens l. c. 16 (1927) 209*/10*.

Die Geschichte der Konzelebration bei der Abtsweihe ist noch nicht geklärt. Hanssens nimmt an, daß der neugeweihte Abt ursprünglich nach dem Vorbild der Bischofsweihe auch die Konsekrationsworte mit dem weihenden Bischof sprach. In den ersten Ausgaben des Pontificale Romanum und noch in der Ausgabe von 1510 heißt es einfach: der neugeweihte Abt beende die Messe an seinem Kniescheme1. In der Venediger Ausgabe des Pontificale von 1561 heißt es dann schon wie im heutigen Pontificale: der neugeweihte Abt lese kniend zwischen den beiden mitweihenden Äbten die ganze Messe „mit Ausnahme der Konsekrationsworte, die er nicht spricht". Man darf deshalb annehmen, daß die Konzelebration des neugeweihten Abtes um die Mitte des 16. Jahrhunderts aus der Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration zu einer solchen ohne gemeinsame Konsekration geworden ist[32].

2. Konzelebration außerhalb der hl. Weihen.

Von den ältesten Zeiten des Christentums an feierte der Bischof, umgeben von seinen Priestern, oder wo mehrere Priester ohne Bischof zusammen waren, ein Priester als Hauptzelebrant mit den anderen gemeinsam das hl. Opfer. Bei dieser Feier wirkten neben dem Diakon alle Grade der kirchlichen Hierarchie mit, und auch das gläubige Volk war in lebendiger Anteilnahme in die Opferfeier hineinbezogen[33]. Die erste Christenheit war ganz von dem Gedanken der Einheit und der Gemeinschaft erfüllt und hatte ein lebendiges Gemeindebewußtsein. Man sah die Feier der hl. Geheimnisse so sehr als eine Handlung der ganzen Gemeinde an, daß man damals die Frage hätte stellen müssen, wenn jemand darauf gekommen wäre, ob die Meßfeier eines Priesters für sich allein ohne die Gemeinde überhaupt erlaubt sei. Dazu war die Stellung des Bischofs als des Stellvertreters Jesu Christi und des Hirten seiner Gemeinde so betont, daß man als selbstverständlich ansah, daß nur der Bischof das eigentliche eucharistische Hochgebet sprach.

Das konnte auch in den ersten Zeiten gar nicht anders sein, als für die Eucharistiefeier noch kein bestimmter Text vorlag, sondern jeder Bischof aus der Ergriffenheit der Stunde heraus sich die Worte selbst formte. Aber auch später, als sich festere Formen herausbildeten, blieb es bei der ursprünglichen Gewohnheit: der Bischof allein sprach die Worte des eucharistischen Mysteriums. Nirgendwo findet sich ein Beweis dafür, daß die den Bischof umgebenden Priester mit ihm den Kanon und insbesondere die Konsekrationsworte gesprochen hätten.

So war es auch Brauch der römischen Kirche. Von den ersten christlichen Jahrhunderten an feierten die Priester der Stadt Rom mit dem Papst das heilige Opfer, so oft er die hl. Messe in feierlicher Form darbrachte. Es läßt sich aber aus den ersten christlichen Zeiten durch kein Zeugnis belegen, daß die mitfeiernden Priester mit dem Papst auch die Konsekrationsworte sprachen[34]. Auch an der reichen Entfaltung der Liturgie, wie sie uns in den römischen Ordines entgegentritt, ist es der Papst allein, der den Kanon spricht. Diese Form der Feier tritt uns im

[32] Hanssens l. c. 17 (1928) 106*/07*.
[33] Hanssens l. c. 17 (1928) 105*/06*.
[34] Hanssens l. c. 107*—127*.

ersten römischen Ordo entgegen, dessen Kernstück mit der Beschreibung der Stationsfeier nach Ansicht der Liturgiewissenschaftler auf Papst Gregor den Großen zurückgeht[35].

Der gleiche Ordo berichtet uns freilich auch in einem späterer Zeit angehörigen Anhang, daß die Kardinalpriester an einzelnen hohen Festen mit dem Papste die Konsekrationsworte sprachen. Ostern, Pfingsten, St. Peter und Weihnachten umstanden die Kardinalpriester den Altar. Jeder hielt ein Korporale in der Hand. Der Erzdiakon gab jedem drei Hostien, und, die Hostien auf dem Korporale in der Hand haltend, konsekrierten die Kardinalpriester mit dem Papste die hl. Opfergabe[36].

Dieser Brauch erhielt sich in der römischen Kirche vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. Vor dem 8. Jahrhundert ist er durch kein Zeugnis belegt. Nach Angabe des Durandus von St. Pourcain († 1334) war diese Form zu seiner Zeit nicht mehr üblich[37].

Diese gemeinsame Konsekration an den vier oder fünf höchsten Festtagen wird jedoch von den wenigen Dokumenten des 8. und 9. und später des 13. und 14. Jahrhunderts, die davon sprechen, als eine Ausnahmeerscheinung der Päpstlichen Liturgie für die vier oder fünf höchsten Festtage hingestellt[38]. Aus dem Text ist auch nicht ersichtlich, ob es sich hier um eine eigentliche Konzelebration handelt, d. h. ob die Kardinäle mit dem Papst zusammen alle dieselben Brote, wie es vor dem Papst auf dem Altar lag und die die einzelnen Kardinäle in der Hand hielten, gemeinsam konsekrierten, oder aber ob jeder Einzelne das Brot konsekrierte, das er vor sich hatte. In diesem Falle wäre es keine eigentliche Konzelebration im engeren Sinne, sondern mehr eine gleichzeitige Feier mehrerer hl. Messen.

Auch im gallikanischen, mozarabischen und ambrosianischen Ritus findet sich kein Beweis für das Vorhandensein einer gemeinsamen Konsekration bei der Konzelebration[39]. Ebenso ist

[35] „Et subdiaconi regionarii finito Offertorio vadunt retro altare aspicientes ad pontificem, stantes erecti, usque dum incipiant dicere hymnum angelicum, i. e. Sanctus, Sanctus, Sanctus dominus deus sabaoth. Quem cum expleverint, surgit pontifex solus (et intrat) in canonem. Episcopi vero, diaconi, subdiaconi et presbyteri in presbyterio permanent inclinati. Et cum dixerit: Nobis quoque peccatoribus, surgunt subdiaconi." Ordo Romanus I n. 16 (Ausgabe Stapper Opuscula et Textus. Ser. Liturg. I p. 25). Über die Textgestaltung und Erklärung der Worte: surgit Pontifex solus et intrat in canonem vgl. Josef Andreas Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 100 ff. Die Textgestaltung hat für unsere Frage keine Bedeutung.

[36] „In diebus autem festis, id est, Pascha, Pentecosten, Sancti Petri, Natalis Domini: Per has IV sollemnitates habent colligendas presbyteri cardinales, unusquisque tenens corporalem in manu sua, et venit archidiaconus et porrigit unicuique eorum oblatus III. Et accedente pontifice ad altare, dextra levaque circumdant altare et simul cum illo canonem dicunt tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiatur, et simul consecrant corpus et sanguinem domini; sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque." Ordo Rom. I, n. 48 (Stapper 31/32).

[37] Hanssens l. c. 107*—113*; 125*.

[38] Hanssens l. c. 21 (1932) 201*.

[39] Hanssens l. c. 21 (1932) 195*.

den Liturgikern und Theologen des Mittelalters, die sich mit der Konzelebration befassen, eine solche mit gemeinsamer Konsekration außerhalb der Erteilung der hl. Weihen unbekannt.[40] Hingegen hat sich die Konzelebration ohne gemeinsames Sprechen der Konsekrationsworte bis ins 18. Jahrhundert hinein wenigstens für die Hochfeste des Kirchenjahres an einzelnen Orten Frankreichs erhalten[41]. In Lyon ist sie heute noch die Regel[42].

In den orientalischen Riten ist die Sache noch klarer. Die Dokumente aus verschiedenen Kirchen und Riten schließen eine gemeinsame Konsekration auch bei der feierlichen Konzelebration völlig aus[43]. Die bisher von den Historikern vorgebrachten Beweise sprechen nur allgemein von einer gemeinsamen Eucharistiefeier und wurden dabei selbstverständlich immer von der Konzelebration mit gemeinsamer Konsekration ausgelegt.

Diese Art des Vorgehens ist auch in gewisser Beziehung nur zu naheliegend. Die heutige römische Kirche kennt die eucharistische Konzelebration nur noch bei den hl. Weihen, und zwar dort mit gemeinsamer Konsekration, so daß sich der allgemeine Begriff bildete, zur Konzelebration gehöre auch immer die gemeinsame Konsekration. So wurde unser heutiger Begriff ohne weiteres auf die alten Zeugnisse der Konzelebration übertragen und immer auch eine gemeinsame Konsekration angenommen.

Bei dieser Sachlage entsteht naturgemäß die Frage, auf welche Weise das gemeinsame Sprechen der Konsekrationsworte gegen die ursprüngliche Tradition in den Ritus der unierten Ostkirche hineingekommen ist. Hanssens ist der Ansicht, daß das zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch die römische Kirche auf dem Verordnungswege geschehen sei[44].

Die unierten Orientalen hatten bis dahin die Gewohnheit der gesamten orientalischen Kirchen der Konzelebration ohne gemeinsame Konsekration. Die Konzelebration wird nun von Rom zuerst für die Maroniten bei der Synode auf dem Libanon im Jahre 1736 anerkannt, zugleich aber dabei vorgeschrieben, daß alle mitfeiernden Priester zusammen mit dem Hauptzelebranten die Konsekrationsworte sprechen[45].

Die gleiche Vorschrift legte Papst Benedikt XIV. durch die Konstitution Demandatum vom 24. Dezember 1734 den Italo-Griechen auf. Dieses Vorgehen wird dadurch verständlich, daß Papst Benedikt XIV., der an der Vorbereitung und Gutheißung der Synode auf dem Libanon großen Anteil hatte und der später die Konstitution Demandatum herausgab, zusammen mit den Gelehrten seiner Zeit der Ansicht war, zur Konzelebration gehöre ohne weiteres auch die gemeinsame Konsekration. So sei es in der

---

[40] Hanssens l. c. 21 (1932) 201* sq.
[41] Hanssens l. c. 21 (1932) 205* sq.
[42] vgl. unten Abschnitt III.
[43] Hanssens l. c. 21 (1932) 209* sq.
[44] Hanssens l. c. 21 (1932) 215*/16*.
[45] Hanssens l. c. 21 (1932) 216* und 17 (1928) 95* sq.

ältesten Christenheit gewesen; der Papst war deshalb der Ansicht, einen altchristlichen Gebrauch bei den Orientalen wieder einzuführen[46].

Die Einführung der sakramentalen Konzelebration in den maronitischen Ritus ist neuerdings von Pierre Daou untersucht worden[47]. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein einer sakramentalen Konzelebration im maronitischen Ritus gehören dem Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts an. Die sakramentale Konzelebration im maronitischen Ritus ist für das Ende des 17. Jahrhunderts nachgewiesen und wird durch die Synode vom Libanon 1736 gutgeheißen. Vor Ende des 17. Jahrhunderts findet sich kein Zeugnis für die sakramentale Konzelebration im maronitischen Ritus[48]. Wie kam sie nun in die maronitische Liturgie hinein? Eine Übernahme aus der römischen oder einer der übrigen orientalischen Liturgien kommt nicht in Frage. In der römischen Liturgie gab es Ende des 17. Jahrhunderts nur die Konzelebration bei Erteilung der hl. Weihen, von der die Konzelebration bei der gewöhnlichen hl. Messe nicht übernommen werden konnte. Die übrigen orientalischen Riten haben die sakramentale Konzelebration erst nach der maronitischen Liturgie übernommen; zuerst die Melchiten im Jahre 1729. Eine Verordnung durch die römische Kirche kommt auch nicht in Frage. Die erste Anordnung der römischen Kirche ist die im Jahre 1741 durch Benedikt XIV. erfolgte Gutheißung der Synode vom Libanon vom Jahre 1736; die Tatsache der sakramentalen Konzelebration ist aber wenigstens schon 33 Jahre vorher bekannt[49].

Daou erklärt die Entstehung der konsekratorischen Konzelebration im maronitischen Ritus deshalb aus einem Gesetz innerliturgischer Entwicklung. Nach dem Willen der hl. Kirche sollen alle Stände der Kirche in ihrer Art und zu ihrem Teil an der Feier des hl. Opfers teilhaben. Eine geordnete Eucharistiefeier weist allen Ständen der Kirche die ihnen eigene und ihnen zukommende Tätigkeit zu. Die eigentliche Tätigkeit des Priesters ist es aber, den Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren. Bei der nichtsakramentalen Konzelebration wirkt der Priester nicht in der ihm zukommenden eigentlichen priesterlichen Weise mit. Es mußte indessen bei den Priestern das Bestreben hervortreten, auch bei der Konzelebration mitzukonsekrieren. Diese Entwicklung vollzog sich in einer Zeit, in der die gemeinsame Meßfeier der Priester zugunsten der Privatmesse stark zurücktrat. In der Privatmesse konsekrierte nun aber der Priester, und aus dem Gedanken der privaten Meßfeier heraus übertrug man das Mitsprechen der Konsekrationsworte auch auf die Konzelebration[50].

Über diesen Übergang von der nichtkonsekratorischen zur konsekratorischen Konzelebration ist damit wohl noch nicht das letzte Worte gesprochen. Tatsache bleibt, daß auch in den mit Rom vereinigten Ostkirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts die Konzelebration ohne gemeinsame Konsekration die Regel war. Der III. Teil folgt.

[46] Hanssens l. c. 21 (1932) 215*/16*; vgl. hierzu Benedikt XIV.' Darlegungen über die Konzelebration in: De sacrosancto missae sacrificio III, 16: „De concelebratione cum Episcopo ordinante vel consecrante; ubi etiam de applicatione Sacrificii."

[47] Vgl. oben S. 69. Anm. 14.

[48] Daou l. c. 233/34.

[49] l. c. 236/237.

[50] l. c. 237/39.

Josefs Verhalten gegenüber dem ägyptischen Volke.

Von Prof. H. Junker, Trier

Im 1. Buch Moses (47, 15—26) wird erzählt, wie Josef während der siebenjährigen Hungersnot sich von den Ägyptern zunächst ihren ganzen Viehbesitz und dann das gesamte Grundeigentum gegen Lieferung von Getreide zugunsten des Pharao, d. h. der ägyptischen Krone, übereignen läßt. Diese Erzählung ist oft falsch beurteilt worden, weil man sie aus den heutigen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen heraus betrachtete. Indem man ähnliche Verhältnisse auch im alten Ägypten für die Zeit vor Josefs Tätigkeit voraussetzte, hat man Josef hart getadelt, weil er die Not des Landes ausgenutzt habe, um ein freies Bauernvolk zu Hörigen herabzudrücken. Eine ruhige und sachliche Untersuchung der altägyptischen Verhältnisse erweist diese Beurteilung aber als unzutreffend.

Schon in den ältesten Zeiten des ägyptischen Reiches war in Ägypten der Großgrundbesitz vorherrschend. Er lag in den Händen adeliger Besitzer, die zumeist auch Beamte des Pharao waren, ferner der Tempel und vor allem des Pharao selbst oder der Krone. Die Arbeit auf diesen Gütern wurde von einer Menge von Sklaven und Hörigen geleistet. Nirgendwo finden wir eine Erwähnung von freien Bauern[1]. Trotzdem ist es nicht sicher ausgeschlossen, daß es auch kleinere Landbesitzer gab. Aber diese waren dann sicher der Regierung gegenüber abgabepflichtig. Herodot berichtet (2. Buch, Kap. 109) aus ägyptischer Quelle, der König Sesōstris „habe das Land unter alle Ägypter verteilt, indem er einem jeden ein gleich großes viereckiges Stück Land gab, und er habe sich daraus Einkünfte verschafft, indem er eine jährliche Abgabe darauf legte". Aus dem weiteren Bericht des Herodot geht hervor, daß bei der königlichen Verwaltung ein genaues Verzeichnis dieser Landverteilung und der daran geknüpften Abgaben bestand, also eine Art Steuerkataster, durch den der Eingang der Abgaben genau überwacht werden konnte. Genau in der von Herodot berichteten Form läßt sich diese Nachricht in den altägyptischen Denkmälern nicht belegen, aber wir können aus diesen Denkmälern ersehen, daß die Pharaonen des sogen. mittleren Reiches (2100 bis 1700 v. Chr.) öfter die Grenzen des Grundbesitzes neu regelten. Von Amenemhêt I. (2000—1971), dem Begründer der 12. Dynastie, der auch die drei Könige namens Sesostris angehören, wird berichtet, daß er im Lande umherzog, „damit er das Unrecht vertreibe und wiederherstelle, was er verwüstet fand, und was eine Stadt der andern fortgenommen hatte, damit er eine jede Stadt ihre Grenzen kennen lehre, die sie von der andern trennte, indem er ihre Grenzsteine aufrichtete (fest) wie den Himmel"[2]. Von Sesostris II. (1903—1888 v. Chr.) hören wir, daß er auf Bitten eines Gauvorstehers in dessen Gau die Grenzen neu festsetzte: „Er errichtete sich ein Denkmal im 17. Gau dadurch, daß er wiederherstellte, was er zerstört fand, und was eine Stadt der andern weggenommen hatte. Er ließ den

[1] Vgl. dazu A. Ermann-H. Ranke, Ägypten und altägyptisches Leben im Altertum. Tübingen 1923, S. 111.

[2] Ermann-Ranke, l. c. S. 101 f.

Gau seine Grenzen kennen, indem er revidierte nach dem, was in den alten Schriften steht[3]." Wir sehen also, daß die Pharaonen der alten Zeit ein Oberhoheitsrecht über das Grundeigentum beanspruchten und öfter die Verteilung desselben neu regelten.

Diese Ansprüche der Pharaonen spielten auch mit in ihrem Kampf mit den Gaufürsten, der sich durch die altägyptische Geschichte hindurchzieht. Ägypten war in eine Reihe von Gauen eingeteilt, die von Gaufürsten verwaltet wurden. Unter schwachen Herrschern waren diese Gaufürsten fast vollkommen selbständig. Die natürliche Folge war, daß sie vor allem auch die Abgaben ihrer Untertanen selbständig einzogen und verwalteten. Die starken Herrscher haben immer gegen diese feudalistische Staatsaufspaltung gekämpft und versucht, die selbständigen Fürsten durch königliche Beamte zu ersetzen[4]. Über die Entwicklung dieses Kampfes sagt G. Steindorff: „Schon unter den mächtigen Königen der 12. Dynastie (2000—1790 v. Chr.) waren an Stelle dieser Fürsten Gouverneure getreten, die als Beamte vom Pharao eingesetzt waren. Sie führten den alten Fürstentitel und hatten als ‚Vorsteher der Gärten, Rinder und Scheunen' die Abgaben von den Fruchtbäumen, Herden und Feldern einzuziehen[5]." Schon aus dieser Benennung der königlichen Gauverwalter geht klar hervor, daß damals der Pharao im ganzen Lande von allen Gärten, Äckern und Herden einen bestimmten Anteil als Steuer erhob, der in Naturalien entrichtet wurde, wie es allgemein in alter Zeit üblich war. Diese Steuer war die Grundlage der königlichen Macht und die stärkste Sicherung für die Einheit des Landes. Dadurch, daß der Pharao selbst unmittelbar durch von ihm eingesetzte Beamte diese Steuer erheben konnte, verfügte er über bestimmte und regelmäßige Einkünfte, die es ermöglichten, im ganzen Lande königliche Beamte zu unterhalten und das Land durch eine einheitliche Verwaltung zusammenzuhalten.

Demnach war also schon längst vor Josefs Auftreten die ägyptische Bevölkerung dem Pharao zur Entrichtung einer jährlichen Abgabe vom Ernteertrag und vom Herdenzuwachs verpflichtet. Und wir dürfen auch mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß diese Abgabe bereits damals die gleiche Höhe hatte, die Josef auch festsetzte, nämlich ein Fünftel des jährlichen Ertrages. Die biblische Darstellung gibt uns einen Anhaltspunkt dafür, wenn in Gen. 41, 34 Josef dem Pharao anrät, „Aufseher über das Land zu bestellen, um während der sieben Jahre des Überflusses den fünften Teil als Abgabe vom Lande zu erheben". Daß der Vorschlag ohne weiteres angenommen wird und seine Durchführung keinerlei Schwierigkeiten begegnet, erklärt sich leicht bei der Annahme: Josef hat damit keine neue, bisher unbekannte Zwangsmaßnahme vorgeschlagen, durch die dem Volke ein Teil der Ernte gewaltsam weggenommen wurde, sondern er empfahl damit nur die sorgfältige Einziehung und Aufspeicherung der jährlichen Abgaben, die die Ägypter auch schon früher an den Pharao hatten zahlen müssen.

[3] Ermann-Ranke l. c. S. 104.

[4] Vgl. Hermann Junker, Die Aegypter, S. 88 f. (Gesch. d. Führenden Völker, 3. Bd. Freiburg 1933) und Ermann-Ranke, S. 101 oben.

[5] G. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreiches. Bielefeld u. Leipzig 1926, S. 93.

Die Aufspeicherung dieser Abgaben ermöglicht es Josef, in den sieben Hungerjahren der darbenden Bevölkerung Getreide zu verkaufen. Nach Erschöpfung der Geldmittel geben sie ihr Vieh in Zahlung. Es ist aber nicht die Auffassung der biblischen Erzählung, daß das Vieh den Leuten wirklich weggenommen worden wäre — was hätte die Regierung plötzlich damit anfangen sollen? — sondern es handelt sich nur um eine Eigentumsübertragung, bei der das Vieh bei den bisherigen Besitzern verblieb, wie die hebräische Ausdrucksweise in 47, 18 andeutet: miknèh habbehēmāh 'el 'adōnī, „das Vieh gehört zu unserm Herrn". Ebenso ist bei der Übereignung der Äcker von vornherein nicht daran gedacht, die bisherigen Besitzer von der Scholle loszureißen[6]. Vielmehr, da sie ohne ihr Vieh und ihr Land ja ohne Existenzmittel gewesen wären, bieten die Ägypter zugleich mit ihrem Landbesitz sich selbst dem Pharao als Sklaven an, d. h. sie wollen ihren Besitz in Zukunft für ihn verwalten und ihm so als Sklaven dienen. Josef nimmt das Anerbieten an und läßt nun ihr Hörigkeitsverhältnis zum Pharao rechtlich genau festlegen: der Pharao gilt als Herr des ganzen Ackerbodens, die bisherigen Besitzer mit ihrer gesamten Habe als seine Hörigen. Josef beläßt ihnen aber ihr bisheriges Eigentum zu erblicher Nutznießung und legt ihnen auf, den fünften Teil des jährlichen Ertrages als Abgabe an den Pharao zu entrichten (V. 23 f.).

Wie schon oben gesagt, hat er damit die äußere Abgabenlast des Volkes gegen früher nicht erhöht. Die rechtliche Seite dieser neuen Steuerregelung scheint das Wichtigste dabei gewesen zu sein. Josef wollte den regelmäßigen Steuern eine möglichst klare und wirksame Rechtsgrundlage geben. Steuern sind selten gern gezahlt worden, und ihre Eintreibung hing immer davon ab, daß die Regierung Machtmittel besaß, ihre Leistung zu erzwingen. Kluge Staatsmänner begnügen sich mit diesen Machtmitteln nicht, sondern suchen die Steuern auch vor dem Volke moralisch zu rechtfertigen und ein Anrecht des Staates auf die Steuer zu begründen. Das Volk soll das Bewußtsein haben: die Regierung hat nicht nur die Gewalt, die Steuer zu erzwingen, sie hat auch ein moralisches Recht auf diese Abgabe. Josef sieht in der staatlichen Nothilfe, die die Regierung dem Volke in der Hungersnot leisten muß, die Gelegenheit, ein solches moralisches Anrecht auf Gegenleistungen im Bewußtsein des Volkes zu begründen. Weil die Regierung das Volk vom Hungertode gerettet hat, hat sie ein Anrecht auf die jährliche Steuer, die ja allein diese Rettung ermöglicht hat und also dem Besten des Volkes dient. Als realistisch denkender Staatsmann begnügt sich Josef nicht mit einer vorübergehenden dankbaren Stimmung des Volkes, sondern er sucht das moralische Recht der Regierung in einem streng rechtlichen Anspruch, wie er dem Rechtsdenken der alten Zeit entsprach, festzulegen. Bei allen alten Völkern gab es die Schuldsklaverei. Wer seinen Gläubiger nicht bezahlen konnte, mußte sich diesem als Sklaven verkaufen. Josef handelt also einfach nach antiker Rechtssitte, wenn er dieses Gesetz zugunsten der Krone dem ägyptischen

[6] Den hebr. Text in 47, 21 hat man übersetzen wollen: „er siedelte sie städteweise" um. Jedoch gegenüber dieser schwer in den Zusammenhang passenden Lesart verdient eine andere sowohl von LXX wie vom samaritanischen Text bezeugte Lesart den Vorzug: he'ebīd ... la'ăbādīm = „er machte sie zu Knechten".

Volke gegenüber anwendet, und das Volk für sie in Hörigkeit nimmt. Die biblische Erzählung hebt auffällig hervor, daß das Volk selbst aus eigenem Antriebe sich dem Pharao in die Schuldsklaverei anbietet; denn sie will damit betonen, daß es ein Vertrag, also ein strenges Rechtsverhältnis ist, das Josef zwischen dem Volk und dem Pharao begründet. Nach altorientalischem Denken stellte der Vertrag die strengste rechtliche Bindung und Verpflichtung dar. Indem Josef das Steuerrecht des Pharao also auf diese rechtliche Grundlage stellte, gab er ihm für das Denken und Empfinden der alten Zeit die stärkste Sicherung. Die Entrichtung der Steuer war nun eine moralische und streng rechtliche Verpflichtung, die das Volk selbst als Gegenleistung für die Nothilfe des Staates übernommen hatte.

Der biblische Bericht hebt aber auch noch besonders hervor, daß das Volk in dem Verfahren Josefs keine Härte sah, sondern nur die rettende Fürsorge Josefs dankbar empfand und sich mit dem Vertrage vollkommen zufrieden erklärte (47, 25). Dies braucht nicht als Schönfärberei des Erzählers betrachtet zu werden. Denn Josefs Verfahren entsprach dem Rechtsempfinden der alten Zeit, und außerdem waren die ägyptischen Landbesitzer dabei ja doch viel glimpflicher behandelt worden, als ein wirklicher Schuldsklave sonst behandelt wurde. Sie behielten ja ihren ganzen Besitz zu den gleichen Bedingungen wie bisher zur Nutznießung. An ihren wirtschaftlichen Verhältnissen wurde also wahrscheinlich gar nichts geändert. Und da nicht einzelne, sondern alle Besitzer in Hörigkeit genommen wurden, so wurde auch die persönliche Freiheit der einzelnen wahrscheinlich dadurch nicht verändert, sondern die ganze Maßnahme bedeutete nur eine staatsrechtliche Veränderung, indem der absoluten Gewalt des Pharao über seine Untertanen — die er grundsätzlich immer schon beansprucht hatte — eine neue vertragsrechtliche Grundlage gegeben wurde.

Wenn wir also Josefs Verfahren aus den Verhältnissen des altägyptischen Reiches heraus verstehen, ist kein Grund zu einem besonderen Tadel vorhanden. Man kann nicht erwarten, daß er heutigem Empfinden gegenüber dem Hörigkeitsverhältnis Rechnung trägt. Dieses Verhältnis bestand in der alten Zeit überall und war im Rechtsbewußtsein der Zeit fest verankert. Und man muß beachten, daß Josef Minister eines absoluten Herrschers war. Ein Minister muß aber im Sinne des Staatswesens denken, dem er dient, und er muß seine Maßnahmen treffen nach den Interessen und Staatsnotwendigkeiten dieses bestimmten Staates. Es wäre töricht, von dem Minister eines absoluten Königs zu verlangen, daß er liberal regiert. Josef hat als Minister des Pharao einem System gedient, das man nicht ideal zu finden braucht. Aber man kann es ihm, der sich als Diener seines Herrn fühlen mußte, nicht verübeln, daß er den Interessen dieses Herrn so diente, wie es altägyptisches Staatsdenken von einem treuen Diener des Pharao erwartete.

MITTEILUNGEN

Zum Wesen der Gotteskindschaft.

Von Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier.

Hermann Kuhaupt knüpft in seiner von Martin Grabmann angeregten und bei Michael Schmaus eingereichten Dissertation: „Die Formalursache der Gotteskindschaft“[1] an die letzte große Erörterung an, die darüber in der deutschen Theologie geführt wurde, an die Kontroverse zwischen M. J. Scheeben und Th. Granderath SJ. Es geht bei K. aber nicht darum, jenen Streit kritisch darzustellen, sondern K. glaubt sich imstande, die Frage nach dem Wesen der Gotteskindschaft zu entscheiden. Methodisch will er so vorgehen, daß zunächst die übernatürlichen Gegebenheiten, um die es sich hier handelt, an Hand der Quellen gesehen werden sollen; danach erst soll die begriffliche Festlegung erfolgen.

Aber K. kann nicht anders, als daß er, um Ordnung in die Fülle der Offenbarungsaussagen zu bringen, von Anfang an feste theologische, vor ihm geprägte Begriffe und Unterscheidungen anwendet. Da ist zunächst die Unterscheidung von geschaffener und ungeschaffener Gnade zu nennen. Auf Grund der Aussagen der biblischen und nachbiblischen Tradition bestimmt K. die geschaffene Gnade als übernatürliche Ähnlichkeit mit Gott, die sich nicht nur auf die geistigen Kräfte der Seele[2], sondern auch auf die Substanz der Seele erstreckt. Sie ist eine Verähnlichung mit der Geistigkeit und Innerlichkeit des Seins Gottes. Weil aber Gott und die Seele lebendige Substanzen sind, so nimmt die begnadete Seele in Glaube und Liebe am Leben Gottes teil. Also kann die geschaffene Gnade Anteil am Leben des dreieinigen Gottes genannt werden. Bei dieser echten Teilnahme ist freilich die Glaubenserkenntnis auf Erden gegenüber der seligen Schau Gottes im Himmel noch unvollkommen, wogegen die Liebe hienieden und im Jenseits dieselbe ist. Das heißt aber: Das der Seele mitgeteilte Abbild des dreieinigen Gottes stellt deutlicher den Hl. Geist dar als den Logos. K. sieht in der geschaffenen Gnade nur diese Gottähnlichkeit.

Den Begriff der Gottverbundenheit behält er der ungeschaffenen Gnade vor, weil er in dem, was die Offenbarungsquellen über die Einwohnung Gottes und besonders des Hl. Geistes berichten, ausschließlich eine Gottverbundenheit, d. h. eine Beziehung feststellt. Die Verbundenheit der Seele mit dem ihr durch Gnade einwohnenden Gotte ist zugleich eine Gegenwart Gottes, die über die Art, wie Gott in allem Geschaffenen gegenwärtig ist, sich als übernatürlich[3] heraushebt. Allen Geschöpfen ist

[1] Verlag Regensberg, Münster 1940. 130 S. Kart. 3,20 RM.

[2] So Duns Skotus.

[3] Sie wird häufig, auch von Kuhaupt, als substantielle Gegenwart bezeichnet, obwohl dieses Wort einerseits nicht genügt, weil es die göttliche Dreieinigkeit nicht beachtet, anderseits leicht als gleichbedeutend mit substantieller Einheit aufgefaßt wird.

der dreieinige Gott in seiner Unermeßlichkeit so zugegen, daß die geschaffenen Dinge nicht an seinem Innenleben teilnehmen, sondern draußen bleiben. In der geheiligten Seele aber wohnt Gott so, daß die göttlichen Personen als solche in ihr gegenwärtig sind. Die persönlichen Eigentümlichkeiten werden hierbei also nicht nur vorausgesetzt, sondern bilden geradezu das Ziel dieser Einwohnung[4]. Die begnadigte Seele wird in den innertrinitarischen Lebensvollzug, der zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist obwaltet, hineingestellt. Diese Erhebung der Seele und Einwohnung Gottes wird im Jenseits vollendet, wenn die unvollkommene im Glauben verwirklichte Einwohnung des Logos übergeht in die vollkommene Einwohnung in der Schau.

Es entsprechen sich also die Gottähnlichkeit der geschaffenen Gnade und die Gottverbundenheit der ungeschaffenen Gnade darin, daß beide im Diesseits unvollkommen sind und ihre Vollendung erst im Himmel erlangen, darin ferner, daß beide trinitarisch bestimmt sind, und zwar beide so, daß hienieden der Hl. Geist vollkommener als der Vater und der Sohn bildlich ausgeprägt wird bzw. Besitz ergreift. Das Verhältnis von geschaffener zur ungeschaffenen Gnade sieht K. weiterhin so, daß jede von beiden die andere fordert, sowohl als Teilnahme am göttlichen Sein wie als Teilnahme am göttlichen Leben. Wenn aber beide sich gegenseitig bedingen, dann ist keine, nach der Ansicht von K., der Zeit oder der Natur nach früher als die andere[5].

Um die ganze geoffenbarte Wirklichkeit zu sehen, kann K. nicht umhin, die Gnade auch zu betrachten, insofern sie Gnade Christi ist. Er weist auf die Hl. Schrift hin, in der die innigste Verbundenheit und ein gegenseitiges Ineinandersein des Christus und der Gläubigen gelehrt ist, wobei weder der Gläubige seine Personalität noch Christus seine Herrlichkeit zur Rechten des Vaters preisgibt. Nach K. ermöglicht gerade die Erhöhung Christi seine Einwohnung. Diese Einwohnung[6] ist eine personale Bindung an die persönliche Eigentümlichkeit des Gottessohnes; sie ist Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem Fleisch gewordenen Logos Gottes. Der Christusverbundenheit entspricht (wie der unter dem allgemeineren Begriff der Gottverbundenheit betrachteten ungeschaffenen

[4] Vgl. die Lehre von den göttlichen Sendungen nach außen. In diesem Zusammenhang erwähnt K. den bekannten Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Auffassung der Einwohnung. Für die griechische Theologie war der Ausgangspunkt die geoffenbarte Tatsache, daß der Vater ist, der Sohn ist und der Hl. Geist ist, und daß zwischen ihnen bestimmte Verhältnisse walten: der Vater zeugt den Sohn; der Vater haucht durch den Sohn den Hl. Geist. Unsere Vergöttlichung besteht also darin, daß wir im Hl. Geiste durch Christus Kinder des Vaters sind. Bei den lateinischen Vätern war der Ausgangspunkt die Einheit des göttlichen Wesens. Von hier aus suchte man vorzustoßen zur theologischen Fassung des Trinitätsgeheimnisses und der Einwohnung Gottes in uns. Thomas bestimmt diese als Gegenwart des Erkannten im Erkennenden und des Geliebten im Liebenden. Bei K. sind beide Auffassungen miteinander verbunden.

[5] Zum Vergleich weist hier K. darauf hin, daß Gott der Schöpfung gegenwärtig sei, um sie ins Dasein zu rufen, und daß er sie ins Dasein ruft, um ihr gegenwärtig zu sein.

[6] K. möchte sie eine akzidentell-hypostatische nennen, zieht jedoch die Bezeichnung „mystische Einheit" vor.

Gnade eine Gottähnlichkeit) eine geschaffene Christusähnlichkeit. K. sieht sie, hierin stark von Gottlieb Söhngen abhängig, in der Christusbildlichkeit, die der sakramentalen Gnade eigen ist. Denn weil Christus, der Mensch gewordene Logos, das Ursakrament ist, ist seine Gnade vorzugsweise sakramentale Gnade[7]. Die Christusgnade ist zugleich Verbundenheit mit den anderen Christen durch die Eingliederung in den mystischen Leib Christi[8].

Erst jetzt wendet sich K. der Frage nach dem Wesen der Gotteskindschaft zu. Auch hier läßt er zunächst die Offenbarung selber sprechen. Aus ihr ergibt sich, daß wir nicht nur aus Gnade angenommene Kinder Gottes sind, sondern zugleich auch aus Gott geborene. Durch eine Art von Zeugung aus Gott sind wir seine Adoptivkinder geworden. Kindschaft aber besagt gemäß der bekannten Definition „origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae" eine Ähnlichkeit in der Natur und einen substantiellen Zusammenhang. Es fragt sich jetzt, wie beide Wesenselemente in der Gotteskindschaft verwirklicht sind und zueinander stehen. Für K. ist es auf Grund seiner bisherigen Darlegungen leicht zu sagen, daß die geschaffene Gnade die übernatürliche Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur sei[9]. Sie ist zwar Teilnahme am göttlichen Sein und Leben, aber das besage noch keine substantielle Verbindung mit dem dreieinigen Gott, weil die mitgeteilte göttliche Natur in unserer Seele keine Substanz sei, sondern ein Akzidenz[10]. Die Gottähnlichkeit der geschaffenen Gnade ist näherhin eine Abbildung jener Zeugung, in der von Ewigkeit her der Logos aus dem Vater hervorgeht. Denn wir sind von Gott bestimmt, „dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden"[11]. Durch den Hl. Geist als „Geist der Kindschaft"[12] wird dieses Bild in unserer Seele gestaltet.

Nun faßt K. den Begriff der Formalursache scharf ins Auge. Die Formalursache ist Wesensursache, insofern sie eine „Materie" innerlich

---

[7] Einen wesensnotwendigen Zusammenhang lehnt K. ab, weil Christus als Mensch nicht Hauptursache, sondern werkzeugliche Ursache der Gnade sei, eine Ähnlichkeit aber nur bestehe zwischen Wirkung (hier Gnade) und Hauptursache (der dreieinige Gott).

[8] Dieser hat durch sein Haupt, das Ursakrament, eine sakramentale Struktur erhalten.

[9] Granderath hat darüber hinaus durch die geschaffene Gnade auch das andere Wesenselement, den substantiellen Zusammenhang, verwirklicht gesehen. K. lehnt das ab, weil die Beweisführung Granderaths unrichtig sei. Man kann nämlich nicht wie Granderath argumentieren: Der Mensch ist Mensch durch die menschliche Natur als Formalursache; also ist er Sohn durch die Natur, die er empfangen hat. Im ersten Fall handelt es sich um ein absolutes Sein, im zweiten um ein relatives. Die Sohnschaft wird formalursächlich nicht durch die empfangene Natur begründet, sondern durch den Empfang der Natur. Der Empfang der Natur aber besagt Verbindung. Es ist kein Grund vorhanden, der mitgeteilten göttlichen Natur mehr zuzuschreiben als eine übernatürliche Ähnlichkeit mit Gott.

[10] Scheeben hat schon so argumentiert. K. weist hier in Anlehnung an Schmaus, Kath. Dogmatik II 104, darauf hin, daß der viel verwandte Ausdruck „Übernatur" einem falschen Verständnis leicht Vorschub leistet.

[11] Röm. 8, 28.

[12] Röm. 8, 15.

gestaltet durch die Mitteilung ihrer selbst. Man unterscheidet substantielle und akzidentelle Formen. Die geschaffene Gnade als akzidentell der Seele anhaftende Form ist also Formalursache der Gotteskindschaft im eigentlichen Sinne[13].

Den substantiellen Zusammenhang mit Gott sieht K. nur in der unerschaffenen Gnade gegeben. Bei dieser Verbindung mit dem dreieinigen Gott werden die persönlichen Eigentümlichkeiten des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes im Glauben erkennbar. Das Geschöpf wird in die innergöttlichen Beziehungen hineinversetzt. Dabei wird die Umkehr der innergöttlichen Hervorgänge das Gestaltgesetz für die „Heimkehr" des Geschöpfes zu Gott: im Hl. Geist durch den Sohn zum Vater. Während bei der übernatürlichen Gottähnlichkeit der geschaffenen Gnade nach K. eine Vaterschaft der ganzen Trinität nach anzunehmen sei, treten wir durch die unerschaffene Gnade der Einwohnung in das Sohnesverhältnis des Logos zu seinem Vater ein und nehmen im Hl. Geiste teil an seiner Sohnschaft als Kinder desselben Vaters.

Auch auf diese Verbindung des Gotteskindes mit den göttlichen Personen wendet K. den Begriff der Formalursache an, freilich mit der Einschränkung: im analogen Sinne. Daß es berechtigt ist, den Begriff der Formalursache anzuwenden, ist darin begründet, daß hier die göttlichen Personen nicht nur als Wirkursache und vorbildliche Ursache beteiligt sind, sondern sich selber wirklich mitteilen. Es findet also ein wirkliches „Informieren" statt. Freilich kommt keine physische Einheit zwischen den einwohnenden göttlichen Personen und der Menschenperson zustande, so daß von einer Formalursache nur im weiteren Sinne, nach K. im analogen Sinne[14], die Rede sein kann. Andere sprechen hier, wo es sich um mehr als um eine moralische Einheit mehrerer Personen handelt, von einer Quasiformalursache.

K. sieht also sowohl in der geschaffenen als auch in der ungeschaffenen Gnade die Formalursache unserer Gotteskindschaft. Die Schwierigkeit, daß das Konzil von Trient[15] von einer einzigen Formalursache unserer Rechtfertigung spricht und diese im Sinne der geschaffenen Gnade umschreibt, will K. damit beseitigen, daß er die ungeschaffene Gnade als notwendig mit der geschaffenen Gnade verbunden hinstellt.

Scheeben hat die ungeschaffene Gnade auch als Prinzip der Gottähnlichkeit, die mit der geschaffenen Gnade gegeben ist, angesehen. K. lehnt diese Meinung ab, weil damit eine doppelte Kindschaft behauptet werde, eine der ungeschaffenen Gnade durch Zeugung aus Gott, eine der geschaffenen Gnade durch Wiedergeburt. Zeugung und Wiedergeburt nimmt K. im Gegensatz zu Scheeben als ein und dasselbe Moment bei unserer Rechtfertigung an. K. sieht klar, daß bei der Theorie Scheebens

[13] K. unterläßt es hier darauf hinzuweisen, daß auch eine solche Formalursache, die es im eigentlichen Sinne ist, es doch nur gemäß Analogie sei. Der tiefere Grund liegt in unserem Falle darin, daß die mitgeteilte Ähnlichkeit mit Gott eine „qualitas divina" ist. Analoger und eigentlicher Begriff schließen sich keineswegs aus.

[14] Vgl. die Anm. 13.

[15] Sess. 6 cap. 7 (D. 799).

der oben wiedergegebene Zusammenhang von geschaffener und ungeschaffener Gnade, wie ihn K. sieht, verlorengeht.

In dem letzten Abschnitt seiner Untersuchung betrachtet K. die Gnade der Kindschaft nochmals unter dem Gesichtspunkt, daß sie Christusgnade ist. Als ungeschaffene Christusgnade besage sie über die Gottverbundenheit hinaus eine stärkere Beziehung zu Christus, dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ [16], und damit eine innigere Teilnahme an seiner Sohnschaft; so sind wir mit Christus der eine Sohn Gottes. Die Christusverbundenheit steht also nicht neben der ungeschaffenen Gnade, sondern bezeichnet nur die bestimmte Weise, wie uns die Einwohnung des Mensch gewordenen Logos gegeben ist. Die geschaffene Gnade sei Christusähnlichkeitt im strengeren Sinne nur, wenn sie als sakramentale Gnade eine „bezeichnete Wirklichkeit“ sei, die ihrerseits auf Christus hinweise. Sie mache uns nicht Christo ähnlicher als es durch die geschaffene Teilnahme an der göttlichen Natur schon geschieht.

In einem großartigen Schlußwort werden im Anschluß an Eph. 2, 18 die tiefen Gedanken nochmals zusammengefaßt und auf das christliche Beten „im Hl. Geiste durch Christus zum Vater“ angewandt.

K. verrät in seinem Buche eine hervorragende spekulative Kraft und eine gewandte Kunst der Darstellung. Und dennoch erhebt sich am Ende seiner Darlegungen der Wunsch, es möge das schwierige Problem des Zusammenhangs von geschaffener und ungeschaffener Gnade nochmals überprüft werden. Es wäre vorteilhaft, wenn dabei auch die Geistmitteilung als Wirkung der Firmung untersucht, die Analogie der angewandten Begriffe scharf herausgestellt und Begriffe wie Substanz Gottes oder substantiell vermieden würden. Um die unklare Vorstellung einer Vaterschaft der ganzen Trinität uns gegenüber fernzuhalten, wird man wohl stets auseinanderhalten müssen die übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Natur und die Verbindung mit den einzelnen göttlichen Personen durch Einwohnung als eine Hereinnahme des Geschöpfes in deren Beziehungen. Besagt doch im innertrinitarischen Lebensvollzug Person nichts anderes als subsistiernde Beziehung. Ist endlich durch Gottes Willen in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht jede Gnade Christusgnade auch als besondere Christusähnlichkeit, weil sie auf Christus, das Ursakrament, als ihren Ursprung und ihr Ziel hingeordnet ist und nur gegeben wird als Frucht des Sakramentes oder zur Vorbereitung auf das Sakrament, und zwar wirksam nur, indem der Mensch wenigstens implicite die Kirche und ihre Sakramente bejaht? [17]

---

[16] Röm. 8, 29.

[17] Vgl. die Rechtfertigung durch die vollkommene Reue. Für die entgegenstehende Ansicht vgl. Heinrich Kühle, Sakramentale Christusgleichgestaltung (im Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg, Wintersemester 1939/40).

Der Engel des „Supplices".

Von Dr. Josef Barbel, Ahrweiler

Der Kanon der römischen Messe birgt noch eine Reihe ungelöster Probleme. Die ausgezeichnete kritische Ausgabe des Kanons von Botte[1] bringt besonders in den „Notes" zu den einzelnen Kanongebeten eine gute Übersicht über die Problemlage in der geschichtlichen Ausdeutung der einzelnen Gebete. Ganz besonders schwierig ist gerade die Deutung des Gebetes nach der eigentlichen Wandlung, das mit dem Wort „Supplices" anhebt:

Supplices te rogamus, omnipotens deus iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione caelesti et gratia repleamur per christum dominum nostrum.

Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott: Laß dieses Opfer durch die Hände deines Engels vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät emportragen, damit wir, die wir aus der Anteilnahme an diesem heiligen Altar den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes genossen haben, mit allem himmlischen Segen und (mit) Gnade erfüllt werden, durch Christus, unsern Herrn.

Die vorliegenden Deutungsversuche bemühen sich immer wieder um die Frage, wer unter dem Engel zu verstehen sei, der das Opfer zum himmlischen Altar vor das Angesicht der göttlichen Majestät emportragen soll. In neuerer Zeit hat sich besonders der Löwener Benediktiner Botte in zwei großen Aufsätzen mit der Frage befaßt[2]. Eng verknüpft mit der Lösung der Frage war bisher immer die andere: Haben wir in dem „Supplices" eine Epiklese oder den Rest einer Epiklese zu erblicken? Botte hat, das sei hier gleich schon hervorgehoben, ein Dreifaches nachgewiesen: 1. Das Supplices ist keine Epiklese. 2. Die Form des Gebetes in der Schrift De sacramentis ist höchstwahrscheinlich älter. 3. Auf eine historische Überlieferung für die Deutung des Engels auf Christus kann man sich nicht berufen.

Ich gebe zuerst eine kurze Übersicht über die bisher vorgebrachten Ansichten in ihrem Für und Wider (I) und lege dann meine Anschauung in Form einer Hypothese vor (II).

I. 1. Manche sehen in dem Engel des Supplices den Heiligen Geist. So vor allem Hoppe[3]. Das Supplices hat, so meint Hoppe, in dem römischen Kanon die Stelle, welche die Epiklese in anderen Liturgien

[1] B. Botte, Le canon de la messe romaine (Löwen 1935) 51—71.

[2] B. Botte, L'ange du sacrifice: Cours et Conférences des Semaines Liturgiques 7 (1928) 209—221; L'ange du sacrifice: RechThéolAncMéd 1 (1929) 285—308; kurze Zusammenfassung in der Ausgabe des Meßkanons S. 66 f.

[3] L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon (Schaffhausen 1864) 121 ff. Vgl. auch P. Gagin, Te Deum ou illatio? (Solesmes 1906) 215—238, der die Frage aber nur nebenbei berührt.

einnimmt[4]. Die tiefe Verneigung des Priesters bei diesem Gebet ist ein Epiklesegestus. In dem Antiphonar In fractione[5] und in der mozarabischen Liturgie[6], die mit dem Text des Supplices verwandt ist, ist der Engel der Heilige Geist.

Es ist nicht bewiesen, daß die Epiklese ursprünglich in jeder Meßliturgie zu finden war[7]. Es ist auch nicht richtig, daß sich die Epiklese in jeder Liturgie an derselben Stelle finden muß. In der Liturgie des Papyrus von Dêr-Balizeh steht die Epiklese vor der Konsekration[8]. Das Supplices ist also keine Epiklese. Die tiefe Verneigung des Priesters mag man auf sich beruhen lassen, zumal in alter Zeit auch das vorhergehende Kanongebet in gebeugter Stellung verrichtet wurde und das „Supplices te rogamus" schon an sich als eine Aufforderung zu dieser Gebetshaltung gelten kann. Zu den verwandten Gebeten aus den anderen Liturgien ist zu bemerken, daß das Zögern mittelalterlicher Manuskripte zwischen den Formen: „Emitte angelum tuum Domine", und: „Emitte Spiritum Sanctum tuum Domine" kein Beweis dafür sein muß, daß für die Urheber der Varianten „angelus = spiritus sanctus" ist.

2. Andere sehen in dem Engel des Supplices einen geschöpflichen Engel (den Engel der Kirche, Michael, oder die Schutzengel, oder ohne nähere Bestimmung einfach einen Engel). Diese Auffassung hat heute die meisten Anhänger[9]. Man beruft sich auf Apok 8, 3 als die Quelle unseres Gebetes. Gelegentlich findet sich auch die Berufung auf die alttestamentlichen Engel, welche die Gebete der Menschen vor den himmlischen Thron tragen (Tob 12, 12). Diese Quellen meinen bestimmt geschöpfliche Engel. Man weist auch hin auf das entsprechende Gebet aus De Sacramentis, wo unter der Mehrzahl: Engel sicher geschöpfliche Engel zu verstehen sind. Dazu werden noch eine Reihe Texte aus anderen Liturgien herangezogen, welche nur geschöpfliche Engel kennen.

Es ist nicht sicher, ob Apok 8, 3 die einzige Quelle für unser Gebet ist.

[4] Vgl. auch L. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1925) 192. D. nimmt hier keine Stellung zu der Frage nach dem Engel.

[5] Thomasius, Opera omnia 5, 19 Vezzosi, bei Botte, Le canon 43: Emitte *angelum tuum* Domine ut dignetur sanctificare corpus et sanguinem tuum. Nos frangimus, tu dignare benedicere ut immaculatis manibus illud tractemus.

[6] Postpridie der mozarabischen Messe für den 5. Ostersonntag (PL 85, 590): Confitemur Domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subiisse supplicium ... Pro quo te, Deus omnipotens, rogamus et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina ipse tibi acceptabilia facias; et accepta, *discurrente sancto angelo tuo*, nobis sanctificata distribuas.

[7] Vgl. J. Brinktrine, Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese?: Röm. Quartalschr. 31 (1923) 21—28; Neue Beiträge zur Epiklesenfrage: Theol. u. Glaube 21 (1929) 446—450; Art. Epiklese: LexfTheoluKi 3, 723 f.; B. Botte, L'ange du sacrifice S. 211 A. 11.

[8] (Bei J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (Bonn 1937 38 ff.)

[9] Vgl. z. B. P. Batiffol, Leçons sur la messe (Paris 1919) 269; B. Botte, in den angeführten Aufsätzen; J. Brinktrine, Die heilige Messe[2] (Paderborn 1934) 204; M. Schmaus, Katholische Dogmatik III 2 (München o. J. [1941]) 299; P. Parsch, Messeerklärung[2] (Klosterneuburg 1937) 247.

Selbst wenn man das zugibt, bleibt es fraglich, ob nicht der verschiedene Zusammenhang der beiden Texte und die verschiedene Zeit, in der beide Texte verfaßt wurden, eine andere Deutung nahelegen. Dem Text aus der Schrift De sacramentis mißt besonders Botte entscheidende Bedeutung bei. Der Text lautet: *Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum adscensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum, et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech*[10]. Botte hält, wie u. a. z. B. Funk[11] und Casel[12] den Text aus De sacramentis für den älteren Text. Er sucht diese Auffassung näher zu begründen[13]. Zunächst weist er darauf hin, daß der Text aus D. S. keine freie Wiedergabe und kein Kommentar des römischen Kanongebetes sein kann, weil der Kommentar kürzer und unklarer wäre als der zu kommentierende Text. Die größere Einfachheit des Textes aus D. S. deute auf ein höheres Alter hin, denn die Formeln nähmen eher einen größeren Umfang an, als daß sie sich zurückbildeten. Ein Zeichen höheren Alters des Textes aus D. S. sieht Botte ferner in dem Ausdruck: quod figura est corporis Christi[14]. Dabei sei aber bei manchen Ausdrücken eine Änderung des ursprünglichen Wortlautes des römischen Kanons durch den Verfasser von D. S. möglich[15]. Für die Priorität der Textform von D. S. bringt Botte dann noch einen Hinweis auf Texte aus der Markus- und Basiliusliturgie, welche auf die Dienstleistung der Engel in der alttestamentlichen Liturgie hinweisen. Dabei handelt es sich unstreitig um geschöpfliche Engel[16]. Es wird wohl

[10] Ambrosius, De Sacramentis 4, 6 (161, 19—162, 2 Quasten).

[11] F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3 (Paderborn 1907) 105.

[12] O. Casel, Besprechung zu H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl: JahrbfLiturgiew. 6 (1926) 212.

[13] B. Botte, L'ange du sacrifice 214 f.

[14] Mit Hinweis auf A. Wilmart, Transfigurare: Bulletin d'ancienne littérature chrétienne et de liturgie 1 (1911) 280 ff.

[15] Botte schreibt sogar S. 216, indem er bei dem hier in Frage stehenden Wort die Möglichkeit einer Änderung annimmt: „J'abandonne volontiers telle expression — p. e. angelorum à la place de sancti angeli — qui peut être le résultat d'une correction, et je m'appuie uniquement sur la structure générale de la prière: on n'a aucune raison positive de croire que le D. S. ne donne pas une reproduction substantiellement fidèle du canon et que l'inclusion d'une partie du *Supplices* dans l'équivalent du *Supra quae* est son oeuvre propre."

[16] Vgl. Botte 216 f. Die Texte auch bei J. Barbel, Christos Angelos (Bonn 1941) 282. Der Text der Markusliturgie hat nach dem ältesten Zitat bei *Kosmas Indicopleustes* keine Engeldienstleistung an dieser Stelle. Das gleiche gilt für den Text der Basiliusliturgie. Allerdings führt Botte den Text, was ich in meinem Buche nicht genug betont habe, mehr für die Überbringung der Gaben auf den himmlischen Altar und für die Berührung mit den Opfern des Alten Testamentes an, ohne den Ton nachdrücklich auf den Dienst der Engel zu legen: „Or dans la liturgie de S. Marc et dans celle de S. Basile nous trouvons cette mention rapprochée comme dans le D. S. de celle des sacrifices de l'Ancien Testament" (216). Dann sagt Botte aber auch: „J'ai écarté plus haut l'interprétation qui fait de

so sein, daß wir in dem Text der Schrift De Sacramentis den älteren Text vor uns haben. Sicher können hier unter der Mehrzahl der Engel nur geschöpfliche Engel verstanden sein. Botte hat auch unzweifelhaft nachgewiesen, daß von einer historischen Überlieferung in der Deutung des Engels auf Christus keine Rede sein kann[17]. Merkwürdigerweise gibt aber Botte selber zu, daß eine Änderung des ursprünglichen angeli (Einzahl) in angelorum (Mehrzahl) durch den Verfasser von D. S. im Bereich der Möglichkeit liegt[18]. Dann erhebt sich aber die Frage: Welchen Sinn hat gerade diese Änderung? Und wen verstand man ursprünglich unter dem Engel des „Supplices"?

3. Andere wieder sehen in dem Engel des Supplices Christus selbst. Für diese Auffassung ist in neuerer Zeit besonders de la Taille eingetreten[19]. Er sieht in dem Kanongebet die Epiklese, in dem Engel Christus. Er beruft sich dafür auf Mal 3, 1 und Is 9, 5 (LXX) und auf den Engelnamen, welchen die Väter Christus beilegen. In der ältesten erhaltenen Liturgie wird Christus im Kanonanfang genannt: „angelus voluntatis (Dei)"[20]. Die Hochscholastik sieht allgemein in dem Engel Christus selbst. de la Taille möchte auch andere Engel nicht ausschließen: sie sind bei Christus als seine Begleitmannschaft. Schließlich kommen bei de la Taille noch spekulative Erwägungen hinzu.

Das „Supplices" ist aber keine Epiklese. Auch dem Hinweis auf die Hochscholastik und den spekulativen Erwägungen kommt keine weitere Bedeutung zu. Mehr Gewicht hat de la Tailles Hinweis auf die Engelbezeichnung Christi bei den Vätern und in anderen Liturgien.

II. Ich gehe zunächst von der Tatsache aus, daß in unserem heutigen Kanongebet die Rede von einem Engel ist, der das Opfer vor das Angesicht der göttlichen Majestät emportragen soll. Es steht nichts im Wege, daß wir heute in dem Engel Christus den Herrn selbst sehen. Man kann dabei dem Gebet einen sehr guten Sinn abgewinnen[21]. Selbstverständlich soll damit nicht einer willkürlichen Ausdeutung der liturgischen Texte das Wort geredet werden. Die Gebete in den Exequien z. B., namentlich das Offertorium in der Requiem-Messe, fassen wir heute auch anders auf, als es ihrem geschichtlichen Ursprung entspricht.

Man darf aber annehmen, daß in dem ursprünglichen Text des „Suppli-

---

l'ange le Christ ou l'Esprit-Saint. Mais j'envisageais surtout le texte du D. S. De fait dans ce texte la comparaison avec les sacrifices de l'Ancien Testament éclaire singulièrement l'idée. Cependant en faisant du *transfert des dons par l'ange* l'objet d'une prière spéciale, on a accentué le rôle et la personnalité *de l'ange* . . ." (219.) Damit ist doch wohl betont, daß gerade den in den angeführten Texten (angeblich) diensttuenden Engeln einige Bedeutung zukommt.

[17] Vgl. den zweiten Aufsatz von Botte und die Zusammenfassung a. a. O.

[18] Vgl. A. 15.

[19] M. de la Taille, Mysterium fidei[2] (Paris 1924) 273—283; Ders., Esquisse du mystère de la foi (Paris 1924) 79—96; J. Könn, Die heilige Messe (Essen 1941) 180 f.; auch in einer Ausgabe des vollständigen Meßbuches von Schott (Freiburg i. B. 1935) 477 wird diese Theorie vertreten.

[20] E. Hauler, Didascalia Apostolorum. Fragmenta Veronensia latina (Leipzig 1900) 106, LXIX 34 — LXX 3.

[21] Vgl. z. B. Könn a. a. O.

ces" von einem Engel gesprochen wurde. Selbst wenn man auf dem Standpunkt steht, daß die Form des Gebetes in D. S. die ältere ist, bleibt es doch möglich, wie auch Botte zugibt, daß das ursprüngliche „angeli" in „angelorum" abgeändert wurde. Diese Möglichkeit erhält eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vor Augen führt, wie häufig in den ersten Jahrhunderten der Engelname Christus beigelegt wurde. Das geschah aus den verschiedensten Motiven heraus, und dabei standen die alttestamentlichen Gotteserscheinungen als Engel-Logos-Erscheinungen im Vordergrund [22]. Bei der Erinnerung an die alttestamentlichen Engel, welche die Gaben vor Gottes Thron trugen, mußte der Gedanke an Christus, den Engel des Alten Testamentes, sofort geweckt werden. Die Machtbefugnisse und die Aufgaben dieses Engels waren sehr groß. Daß man ihm da auch die Machtbefugnis übertrug, die dem Engel des „Supplices" zukommt, nimmt nicht wunder. Wir müssen aber gestehen, daß es uns nicht möglich ist, zu sagen, welche Gedanken für den ursprünglichen Verfasser des Gebetes maßgebend gewesen sein könnten.

Wie kommt aber der Verfasser von D. S. zu der Mehrzahl von Engeln? Wir können für die Annahme einer von ihm vorgenommenen Änderung wenigstens eine beachtenswerte Erwägung vorlegen. Die Schrift D. S. wird heute, nach einigem Zögern, dem Bischof von Mailand Ambrosius zugesprochen[23]. Nun ist es sehr merkwürdig, daß Ambrosius bei der Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen m. W. den Engelnamen auf Christus nicht anwendet. Er hat schon die Ausschließlichkeit einer Deutung der Gotteserscheinungen auf den Logos als eine nicht geringe Schwierigkeit empfunden. Die Arianer machten sich gerade diese überlieferte Deutung mit Eifer zunutze und legten dabei besonders den Finger auf die Engelbezeichnung Christi, die sie im Sinne der Geschöpflichkeit verstehen. Vielleicht hat Ambrosius, als Verfasser der Schrift D. S., in der ihm vorliegenden Textgestalt des Kanongebetes, in dem der Engel in der Einzahl stand und auf Christus gedeutet wurde, eine Schwierigkeit gesehen und ihr auszuweichen gesucht durch die Textänderung „angelorum". So bot der heiligste Teil der christlichen Liturgie den Arianern wenigstens keine Handhabe mehr zur Mißdeutung des Gebetes.

[22] Vgl. J. Barbel, Christos Angelos, passim.

[23] Vgl. die Lit. bei Quasten 137 f. und J. Barbel, Christos Angelos 284 A. 438.

Zuschrift aus dem Leserkreis.

Ein emeritierter Pfarrer schreibt: „Im neuesten Pastor bonus (Jhrg. 52, 1941, Heft 11/12) findet sich S. 176 eine Stelle über den Kreuzestod Christi: nicht Passivität, sondern Heroismus. Gestatten Sie, daß ich, hieran anknüpfend, darauf hinweise, daß diese Wahrheit auch in der Formulierung der Gebete zum Ausdruck kommen müßte. Die heutigen Gegner des Christentums machen es ja Christus zum Vorwurf, er habe durch sein widerstandsloses Dulden das Beispiel der Feigheit gegeben und könne deshalb nicht als Beispiel des deutschen Mannes in Betracht kommen.

I. Meiner Ansicht nach ist es möglich, daß dieser Vorwurf bei manchen Katholiken verfängt, weil sie von Kindheit an die Geheimnisse des Rosenkranzes gelernt haben: „Der für uns ist gegeißelt worden... ist mit Dornen gekrönt wor-

den ... ist gekreuzigt worden". Dieses „ist worden" klingt rein passiv. Wäre es nicht vielleicht besser, zu sagen: „Der sich für uns hat geißeln lassen ... hat mit Dornen krönen lassen" ... „Der sich für uns am Kreuze geopfert hat"? Der Ausdruck: „er hat sich geißeln lassen" in Verbindung mit dem Worte „für uns" besagt Selbstbestimmung, Wahlfreiheit . Im fünften Geheimnis enthält der Ausdruck: „er hat sich für uns am Kreuze geopfert" die Erhebung der Kreuzigung in die Sphäre der Gottesverehrung und weist die Vorstellung eines Gezwungenseins weit von sich weg.

Man könnte gegen den Vorschlag, die Geheimnisse des schmerzhaften Rosenkranzes mit den genannten neuen Bezeichnungen zu benennen, die Einwendung machen: wenn ein junger Mensch den Rosenkranz betet, so hat er auch Interesse am Katechismus und an der Predigt, und aus beiden weiß er, wie das „er ist gegeißelt worden" usw. gemeint ist, nämlich: „Christus hat freiwillig den Tod gelitten aus unendlicher Liebe zu uns." Es mag sein. Aber daneben gibt es viele, die den Rosenkranz zwar nicht selber beten, aber sie hören, wie andere ihn beten. Wegen des oben genannten Vorwurfes verachten sie den Rosenkranz mitsamt den Betern und mitsamt Christus und seiner Kirche.

II. Ähnlich verhält es sich mit dem Worte: „Todesangst Christi am Ölberg". Sie sagen: Ein Held, ein Mann, hat keine „Angst" vor dem Tode; also kann Christus kein Vorbild für uns sein".

Wie verhält es sich damit? Antwort: Keiner der Evangelisten schreibt, Christus habe „Angst" vor dem Sterben im Ölgarten" gehabt. Matth. 26, 37 coepit contristari et moestus esse. Mark. 14, 33 coepit pavere et taedere. Pavere „zagen" ist wohl der Anfang von Angst, aber noch nicht die „Angst" selbst. Endlich Luk. 22, 43 Erat factus in agonia. Die meisten Übersetzungen haben: es befiel ihn Todesangst, agonia ist hier die einfache, nicht übersetzte Herübernahme des griech. ἀγωνία und dieses Wort ist Weiterbildung von ἀγων „Kampf", „Wettkampf". Wer in einen Wettkampf eintritt, hat keine Angst; wohl kann es ihm sehr hart aufgehen, die Anstrengung kann ihm blutigen Schweiß erpressen, aber das ist eher ein Zeichen von Mut als von Angst γενόμενος ἐν ἀγωνία factus in agonia heißt also: „er geriet in einen Todeskampf", oder auch: „er geriet in Todesnot", aber nicht in Todesangst. In den Bibeln und Gebetbüchern ist also, der Wahrheit gemäß, das Wort „Todesangst Christi" zu vermeiden.

Was ich genannt habe, sind vielleicht nur Kleinigkeiten; doch ist es schon ein Gewinn, wenn einem Wahrheitssucher auch nur einige Steine des Anstoßes aus dem Wege geräumt werden. Jedenfalls brauchen wir Katholiken nicht selbst der Wahrheit Steine in den Weg zu legen.

Zusatz der Redaktion:

Entsprechend den Ausführungen unter II. schreibt Ethelbert Stauffer in Kittels theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, S. 140: ἀγωνία kann gleichfalls die Bedeutung Kampf annehmen, ursprünglich aber heißt es immer Aufruhr, Besorgnis und bezeichnet im engsten Sinne die letzte Spannung der Kräfte vor hereinbrechenden Entscheidungen und Katastrophen ... In diesem Sinne muß auch die ἀγωνία in Lk. 22, 44 verstanden werden... Das ist nicht die Angst vor dem Tode, sondern die Angst um den Sieg — angesichts des nahen Entscheidungskampfes, von dem das Schicksal der Welt abhängt. Es ist darum nicht etwa ... Hebr. 5, 7 zu vergleichen, sondern das Herrenwort Lk. 12, 49 f."

BÜCHERBESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes. Übersetzt und erklärt von Willibald Lauck. (Herders Bibelkommentar Band XIII.) gr. 8° XII und 567 Seiten. Bei Bezug des Gesamtwerkes: in Leinwand 12,— RM., in Halbleder 14,— RM. Bei Einzelbezug: in Leinwand 14,40 RM., in Halbleder 16,80 RM. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1941.

Daß trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse dieser wichtige Band in Herders Bibelkommentar erscheinen konnte, ist sehr zu begrüßen. Zu begrüßen ist es auch, daß darin außer dem Johannesevangelium (S. 1—472) die drei Briefe des Apostels erklärt sind (S. 473—560). Ist doch der erste Brief wahrscheinlich von Johannes als Begleitschreiben zum Evangelium unmittelbar nach diesem verfaßt und an den gleichen Leserkreis gerichtet worden. — Laucks Methode ist aus den Kommentaren zu Jeremias, Matthäus und Markus bekannt. Er weiß um die Abgründe der Gedanken, die unter der Oberfläche der einfachen, geglätteten und oft schon formelhaft gewordenen johanneischen Sprache dem tiefer Grabenden sich auftun. „Unfaßbares mit faßbaren Worten zu geben", die Doppelseitigkeit der Erscheinung Christi, des ewigen Logos im Fleische, in menschliche Sprache zu kleiden, ist schwer. Desto notwendiger ist aber auch eine zuverlässige Deutung der Johannesschriften. Wer Laucks Kommentar liest, merkt bald, daß der Verfasser sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Besonders eingehend ist der Prolog behandelt (S. 1—44). Zu 2, 4 wird mit Recht bemerkt, daß der nächste Sinn der Antwort Jesu an seine Mutter eine Abweisung ist. In der Frage, ob Jesus nur einmal oder aber zweimal den Tempel gereinigt hat, hält Lauck die Wiederholung für wahrscheinlicher. Die Umstellung des 6. Kapitels vor das 5. und die daraus begründete Verkürzung des öffentlichen Wirkens Jesu auf etwas mehr als zwei Jahre lehnt er ab und deutet das 5, 1 erwähnte „Fest der Juden" auf das Laubhüttenfest zwischen dem zweiten und dritten Osterfest. Die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) rechnet er nicht zum ursprünglichen Bestand des vierten Evangeliums, aber zum neutestamentlichen Offenbarungsgut. Daß „Johannes der einzige war, der dem Herrn sogar bis nach Golgotha hinauf gefolgt ist" (S. 418), widerspricht der bestimmten Angabe Lk 23, 49 (vgl. meinen Aufsatz: „Zur Ehrenrettung der Männer auf Golgotha" in: Theol.-prakt. Quartalschrift 1931, 746—758). Bei Jo 18, 31—33. 37—38 fände man gern einen Hinweis darauf, daß diese Verse durch das älteste uns erhaltene Papyrusblatt des Neuen Testamentes schon einige Jahrzehnte nach der Niederschrift mit dem bisherigen Text gleichlautend bezeugt sind. Aber solche Wünsche stellt man gern zurück in Anbetracht der Fülle des Dargebotenen. Ein fast zwanzig Spalten füllendes Namen- und Sachverzeichnis erleichtert die Verwendung des Kommentars in Predigt und Unterricht. Möge er dazu beitragen, daß die Bitte der Hellenen auf dem Tempelplatz sich an vielen erfüllt: „Herr, wir möchten mit Jesus bekannt werden" (Jo 12, 21).

Trier. P. Ketter.

Das Gesetz bei Paulus. Von Dr. P. Peter Bläser MSC. (Neutestamentliche Abhandlungen, Band XIX, 1.—2. Heft.) gr. 8° XII und 252 Seiten. Geheftet 13,— RM. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941.

Der Verfasser legt uns in dieser Münsterer Inaugural-Dissertation eine gründliche Untersuchung über einen der wichtigsten Begriffe der neutestamentlichen Theologie vor. Er beschränkt sich auf „das Gesetz bei Paulus" und will in einer

weiteren Abhandlung die Stellung Jesu zum Gesetz darlegen. Diese Teilung ist wegen der Fülle des Stoffes und der besonderen Rolle, die das Gesetz gerade bei Paulus spielt, notwendig. Zuerst prüft Bläser die Wortbedeutung von Nomos (1—30), um dann in drei Kapiteln die Lehre vom Gesetz zu behandeln (31—243), und zwar den Begriff des mosaischen Gesetzes (31—71), die Geltung des mosaischen Gesetzes (72—233) und zuletzt kurz das Gesetz Christi (234—243). In einer Zeit, in der weithin ein religiöser Antinomismus sich geltend macht und die Parole der korinthischen Libertinisten „Alles ist mir erlaubt" (1. Kor 6, 12) wieder starke Zugkraft ausübt, wird auch der Seelsorger mit reichem Gewinn dieses Doppelheft der Neutestamentlichen Abhandlungen studieren. Fragen wie „Das mosaische Gesetz und die «Gesetze»" (63—71) und „Das Gesetz und die Sünde" (109—140) berühren nicht bloß akademische Belange.

Trier. P. Ketter.

ALTES TESTAMENT

P. Dr. Johannes Schildenberger O. S. B., Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches. I. Teil: Die Alte Afrikanische Textgestalt. Beuron 1941 [Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt., Heft 32/33].

In einer eingehenden Untersuchung behandelt Sch. zunächst die Zitate Cyprians aus dem Buch der Sprüche, sodann alles, was an erhaltenen altlateinischen Texten und späteren Zitaten mit diesem Proverbientext Cyprians in Zusammenhang steht. Als Ergebnis seiner mit wissenschaftlicher Akribie und benediktinischem Fleiß durchgeführten Arbeit kann Sch. feststellen, daß Cyprian eine bestimmte lateinische Uebersetzung zum Buch der Sprüche vorlag, gekennzeichnet durch eine stark vulgäre Sprache, die wohl als speziell afrikanisch zu betrachten ist. Und diese e i n e afrikanische Textgestalt glaubt Sch. als die Grundlage aller altlateinischen Proverbientexte betrachten zu können. Sein Buch ist nicht nur von großer Bedeutung für die Geschichte des altlateinischen Bibeltextes, sondern bietet auch manchen wertvollen Hinweis zum richtigen sprachlichen Verständnis des lateinischen Proverbientextes. H. Junker.

RELIGIONSGESCHICHTE

Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. von Karl Prümm S. J. Herder, Freiburg 1939. XVIII und 500 Seiten, geh. RM 9.40, in Leinen RM. 10.80.

Der Verfasser ist durch seine zahlreichen Aufsätze, Vorträge und vor allem durch sein Werk „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" (Hegner, Leipzig 1935) als Fachmann auf religionsgeschichtlichem Gebiete bekannt. Die wissenschaftliche Wertung in dieser Zeitschrift (1935, S. 341—43) des ebengenannten Buches gilt auch für vorliegende Schrift, die aus Vorträgen vor Priestern und Theologen entstanden ist. Das christliche Neuheitserlebnis, das aus der Erkenntnis fließt, daß „im Wahrheitsschatz der christlichen Offenbarung ein neues Licht aufgestrahlt ist" finden wir oft bei den Kirchenvätern betont. „Vor allem aber hängt dieses Lebensgefühl mit der durch den Glauben bewußten Tatsache des Erlöstseins zusammen." Darum geht der Verfasser auf dieses Geheimnis und die damit zusammenhängenden Fragen ein. Zuerst behandelt er die religiösen Grundbegriffe Gott, Kosmos, Mensch. Die Grundlegung der Heilstatsache, „durch das Erscheinen und den Sühnetod des Heilandes, ihre Frucht, das Gnadengut der Vergöttlichung, die subjektive Aneignung des Heils durch die Heilsmittel, die von der hierarchischen Kirche, dem fortlebenden Christus, verwaltet werden, bilden die Kernfragen des Buches. Die Höhenwege des christlichen Strebens sind nach der Auffassung der alten Kirche so bedeutsam, daß sie besondere Stände schaffen, den der Jungfrauen und Märtyrer; auch sie sind wesentliche Schöpfungen der neuen Heilsordnung, und sie wirken als Formkräfte des christlichen Bewußtseins. An der Stellung der Gottesmutter im Heilsplan, die im altchristlichen Glaubensleben so

kräftig hervortritt, durfte ebensowenig vorübergegangen werden wie an dem neuen Jenseitsbild, das einen starken Beitrag zur Begründung des altkirchlichen Eigengefühls gestellt hat. Die Selbstbehauptung des Christentums im Kampf des Lebens beleuchtet die Ernsthaftigkeit und die Kraft des christlichen Neuheitsbewußtseins, das sich äußerer wie innerer Feinde sieghaft erwehrte" (Vorwort). Das Buch legt den Hauptwert darauf, „die Umformung des religiösen Denkens der Antike aufzuzeigen". — Das Buch gehört in die Bibliothek eines jeden Priesters. In kurzen Anmerkungen findet er den notwendigsten wissenschaftlichen Apparat, und neben einem Verzeichnis der Schriftstellen, der antiken, mittelalterlicher und neuerer Schriftsteller ein sehr gutes Personen- und Sachverzeichnis. Joh. Lenz.

Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians. Von Dr. Karl Baus. Mit 23 Abbildungen auf 16 Tafeln. Hanstein, Bonn 1940. X u. 250 S. Brosch. RM 12.50, geb. RM 15.—. (Sammlung: Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Herausgeber: Franz Josef Dölger / Theodor Klauser).

Die „Kranzfrage", die, oberflächlich gesehen, von geringerer Bedeutung zu sein scheint, war für das christliche Altertum „lebendige Wirklichkeit; ihr widmet kein geringerer als Tertullian eine eigene Schrift, die Einblick gibt in eine Fülle von Problemen, mit denen die Christen seiner Zeit zu ringen hatten. Sie zu ordnen und, wenn möglich, verständlich zu machen, ist das Ziel, das diese Arbeit zu erreichen versuchte" (Einleitung).

Der Verfasser stellt sich die Frage: wie hat sich das Christentum in der Frage des Kranzes mit der heidnischen Kultur auseinandergesetzt? Als Grundlage gibt er eine Übersicht über die Verwendung des Kranzes in den Kulten der heidnischen Antike, ferner untersucht er die Haltung, die das Christentum im allgemeinen in dieser Frage einnimmt, und dann folgt die Prüfung der christlichen Stellungnahme zu einzelnen Arten der kultischen Kranzverwendung. In eigenen Kapiteln werden ausführlich behandelt der Kranz beim Symposion, der Hochzeitskranz, der Kranz im Totenkult und als Abschluß der Siegeskranz in Antike und Christentum. Den Anhang bilden vier Register: Schriftstellen, antike Schriftsteller, Gelehrtenverzeichnis, Wörter und Sachen. Die 16 herrlichen Bildtafeln geben eine wertvolle inhaltliche Erläuterung und Ergänzung.

Die kurze Inhaltsangabe zeigt schon, daß die Fülle der Fragen, die hier behandelt werden, im Rahmen einer Besprechung nicht einmal angedeutet werden können. Nicht nur religionsgeschichtliche, auch archäologische, liturgie- und kunstgeschichtliche Probleme stehen mit der Kranzfrage in Verbindung. Der Verfasser zeigt in dem ganzen Stoffgebiet eine staunenswerte Literaturkenntnis und gibt überall eine klare sichere Antwort.

Das Werk wird nicht nur den Fachgelehrten eine wertvolle Gabe sein, sie ist auch den Priestern und Theologiestudierenden zum Studium wärmstens zu empfehlen.

Joh. Lenz.

VERSCHIEDENES

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder S. J. Ausgabe A. Text des Exerzitienbüchleins. 7. u. 8. verb. Aufl. VIII u. 184 S. — Ausgabe B. Text des Exerzitienbüchleins mit den Beigaben: Die Methode der Exerzitien und Exerzitienbibliographie. 9. verb. Auflage. Freiburg 1940. VIII u. 184 u. 88* S. Herausgegeben von Emmerich Raitz von Frentz S. J.

In dieser vorzüglichen Exerzitienausgabe A und B sind alle Anmerkungen der kritischen Ausgabe beigefügt. In der Einleitung werden Entstehung des Exerzitienbüchleins, Sinn, Aufbau, Überlieferung und Einfluß dargelegt.

„Sinn und Zweck der Ausgabe B ist, ein tieferes Verständnis des Exerzitienbuches zu vermitteln durch eine praktische Anweisung zu seinem Gebrauch, wie Ignatius selbst sie gewünscht und entworfen hatte, und mit dem Besten aus der umfangreichen Literatur bekannt zu machen, die im Laufe der Zeit über die Geistlichen Übungen entstanden ist" (Vorwort).

In beiden Ausgaben ist ein gutes alphabetisches Sachverzeichnis, das vor allem einen Überblick über die Aszese der Exerzitien gibt. Die feine Einführung in das Geheimnis der Exerzitien und die nach allgemeinen Gesichtspunkten hervorragend zusammengestellte Bibliographie machen die Ausgabe B jedem Exerzitienmeister, aber auch dem Priester, der sich näher mit diesem Fragen beschäftigen will, sehr wertvoll.

Joh. Lenz.

Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Ins Deutsche übertragen von Ottokar Bonmann. Herder, Freiburg 1940. X u. 179 S. Geb. RM 4.00. (Aus der Sammlung: Bücher Augustinischer und Franziskanischer „Wissenschaft und Weisheit". 3. Reihe: Theologie und religiöses Leben. 2. Band).

Den Geist des heiligen Franziskus lernt man am besten aus seinen eigenen Worten und Schriften kennen. Es ist darum zu begrüßen, daß uns eine Ausgabe vorgelegt wird, die dem heutigen Stand der Forschung entspricht, und die die verschiedenen Regeln des Franziskanerordens, soweit sie den heiligen Franziskus zum Urheber haben, seine Sendschreiben und Briefe sowie seine schönen Gebete zusammen enthält. Wenn auch die notwendigsten Erläuterungen geboten werden, wird man gut tun, das schöne Buch von Hilarin Felder, Die Ideale des heiligen Franziskus von Assisi mitzulesen.

In einem kleinen Anhang werden die wichtigsten Daten aus dem Leben des Heiligen sowie Schriften, Quellen, Biographien und Studien aus der franziskanischen Literatur angegeben.

Joh. Lenz.

Heinrich von Hofstätter, utr. iuris doctor, Bischof von Passau 1839—1875. Zum Hundertjahrgedächtnis seines Regierungsantritts bearbeitet von Dr. Franz Xav. Zacher. Mit 32 Bildern und einem Anhang. Kommissionsverlag Paul Egger, Passau 1940. IV u. 606 Seiten.

Mit diesem Werke wird die erste umfassende Lebensbeschreibung des großen Passauer Bischofs vorgelegt. Es ist dem Verfasser gelungen, an Hand der mühsam aufgesuchten einschlägigen Quellen ein objektives Bild der verschieden beurteilten Persönlichkeit zu bieten. Man gewinnt durch das Werk einen klaren Blick in die Zeitlage, vor allem in die religiösen Zeiterscheinungen und das Verhältnis von Staat und Kirche. Das Charakterbild und die bleibende Bedeutung Hofstätters sind am Schluß sehr gut in 60 Seiten zusammengefaßt. Wenn öfter „kleine Züge des Alltagslebens" hereingezogen werden, die die große Linie in der Biographie zurücktreten lassen, und Einzelheiten zu breit dargelegt erscheinen, so wird dadurch doch wieder ein Stück der Zeitgeschichte geboten, und der Bischof tritt in seiner Bedeutung und Eigenart stärker hervor. In einer solchen Lebensbeschreibung sind die beigefügten Bilder berechtigt und notwendig. Der Anhang enthält zwei Predigten des Bischofs als Probe und eine Photokopie eines Schreibens an den König, in dem der Bischof die gegen seine Seminarien erhobenen Anklagen zurückweist.

Man muß dem Verfasser für seine exakte mühsame Arbeit dankbar sein, und jeder, der sich näher mit dem Leben des großen Bischofs befassen will, wird eine unersetzliche, zuverlässige Fundgrube haben.

Joh. Lenz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis